Nuevos feminismos

Sentidos comunes en la dispersión

Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español

11

Silvia L. Gil





Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación
(si estás fuera de España a través de PayPal),
suscribirte a la editorial
o escribirnos un mail



traficantes de sueños

movimiento 11

Crisis de la representación, crisis de los viejos proyectos revolucionarios y de las formas de organización. En definitiva, un panorama marcado por la incertidumbre, pero también de emergencia de nuevas formas de vida, de nuevas agregaciones vivenciales, de formas inéditas de movilización política, de temáticas que recogen la potencia del no!, apoyándose en tramas de autoorganización de lo social.

Con esta colección pretendemos continuar con el canal que abrimos hace ya un tiempo y que pretendía servir para la trasmisión de experiencias y saberes colectivos generados desde los movimientos sociales y su entorno, en tanto sujetos de una política que, al tiempo que participativa y eficaz, es capaz de pensarse sin renunicar a sus prácticas.

Omnia sunt communia!

Primera edición de Traficantes de Sueños:
1.000 ejemplares
Septiembre de 2011

Título:
Nuevos Feminismos. Sentidos comunes en la dispersión.
Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español.

Autora:
Silvia L. Gil

Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños
taller@traficantes.net

Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Embajadores 35, local 6
28012 Madrid
Tlf: 915320928
editorial@traficantes.net

Impresión:
Gráficas Lizarra
Ctra. de Tafalla, km. 1.
CP 31132, Villatuerta, Navarra
Tlf: 915305211

ISBN: 978-84-96453-61-6
Depósito legal: NA-2583-2011

Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión

Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español

Silvia L. Gil

traficantes de sueños
movimiento

Índice

Agradecimientos

El libro que aquí presentamos surgió a raíz de un proyecto de investigación realizado con el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

Este proyecto fue posible gracias a Cristina Vega Solís, sin quien este libro no sería una realidad. A Rosa García Rayego le agradezco su enorme disposición. Y a Cristina Peñamarín y María José Sánchez Leyva todo su apoyo para la realización del mismo.

También quiero agradecer de manera muy especial a David Fernández Temprano, Amaia P. Orozco, María Martínez González, Raquel (Lucas) Platero, José Enrique Ema López, Paula Leticia Calderón, Esther Moreno, María Serrano, Laura Cortés, Joana García, Sara Barrientos, Yasmine Rasidgil, Daniel Gil, María Puig de la Bellacasa, Marta García de Lucio, Juana Ramos y Concha Martín Sánchez, a todos ellos y ellas, por sus comentarios tan valiosos, críticas y aportaciones.

A todas las mujeres entrevistadas: Lucas Platero de RQTR, Josefa del Forum de Política Feminista, Luisi de la Asamblea Feminista de Madrid, Judith Carreras y Aitana del colectivo LILAS, Josefa de AET-Transexualia, Amelia Gimeno de Las Tejedoras, Fefa Vila de LSD, Águeda de Girlswholikeporno y Mambo, Laura Cortés y Cristina Vega de la Eskalera Karakola, Joana García de Les Tenses, Paqui del Grupo de Lesbianas Feministas de Barcelona, Esther Moreno,

Isabel Meléndez, Reyes Moreno e Isabel Vidal del colectivo Ruda y a Viviana por el material del colectivo Ligadura.

A todas las mujeres y colectivos que han buscado en sus arcones perdidos las fotografías del pasado y otros materiales que han sido generosamente cedidos para este trabajo: a Maggie Schmitt, Sarah Brake, Sandrine Muscarella, Natascha Unkart, Oriana Eliçabe, Juana Ramos, Lucas Platero, María Arranz, María Serrano, Esther Ortega, Gracia Romasanta, Elena Vergara, Carmen Salgado, Ana Txurruka, ATH- ELE Bizkaia, Mujeres de Negro de Madrid, Women in Black de Belgrado y Nextgenderation. Agradezco especialmente la cesión de los archivos personales de Laura Cortés y Joana García.

A los colectivos y grupos que han creado y mantenido pequeños y valiosos archivos sin los que sería imposible recuperar las memorias políticas: es el caso del archivo de la Eskalera Karakola (gracias especialmente al trabajo archivista de Maggie Schmitt), del archivo de la Biblioteca de Ca la Dona de Barcelona, del archivo de prensa del Local del Movimiento Feminista en Madrid de la calle Barquillo, del archivo web de RQTR, del estupendo archivo fotográfico web de la Asamblea de Mujeres de Granada y del imprescindible Centro de Documentación y Estudios de la Mujer (Emakumeen Dokumentazio Zentroa).

Y, en último lugar, quiero señalar que, por encima de todo, lo que ha hecho posible este trabajo son las experiencias colectivas, políticas, que he tenido el privilegio de vivir y que han sacudido de manera irreversible la (mi) vida, como fue la del Centro Social Okupado El Laboratorio y la que me ha permitido estar acompañada de todas las mujeres de la Eskalera Karakola y de Precarias a la Deriva (ambos proyectos que ya mutaron en su andadura) a lo largo de los últimos casi quince años. Realmente el corazón de este libro es de todas ellas y ellos y de la fuerza de lo colectivo.

Prólogo

Los nuevos feminismos y la pregunta por lo común

Cristina Vega Solís

¿Qué hay de nuevo en los nuevos feminismos?

En 2006, dos activistas vinculadas a La Eskalera Karakola fuimos a título individual a unas jornadas cuyo propósito era reflexionar sobre las luchas feministas actuales. En principio, acudimos para hablar sobre nuevos feminismos, aunque esta formulación no nos pareciera del todo adecuada. Pero bueno, allá que fuimos y lo que ocurrió nos dejó un tanto descorazonadas. Una participante tras escucharnos afirmó que al nuevo feminismo sólo le preocupan las representaciones y no la desigual realidad socioeconómica que viven las mujeres a escala global. Perplejidad. Al fin y al cabo habíamos hablado extensamente sobre precarización de la existencia en el contexto de los servicios que, como todo el mundo sabe, trafican con imaginarios, también imaginarios de género que se materializan en los cuerpos. No corrió mejor suerte, en esta ocasión con otra ponente, nuestra posición sobre las mujeres y el Islam. En este tema rebatimos la centralidad que ciertas corrientes del feminismo prestan a una religión en particular, el Islam, y el alarmismo sobre el retroceso que ésta implica de los valores ilustrados, los mejores se entiende, en el proceso de liberación de las mujeres. Se nos acusó de relativistas culturales caricaturizando nuestras prevenciones. Todavía con la resaca de los acontecimientos de 2001 y de 2004 y la creciente islamofobia que se respira en Europa en un contexto de migración y cierre de fronteras no nos gusta magnificar la opresión que se ejerce desde el Islam,

así, en bloque, frente, por ejemplo a la más acuciante e inmediata presión que en lo inmediato proviene de las jerarquías católicas. No vemos, tal y como allí dijimos, mujeres con burka, ni psíquico ni físico, cada vez que doblamos una esquina de Lavapiés. Si vamos a hablar de dominación masculina y religión preferimos redefinir el marco. Tampoco gustó mucho nuestra visión sobre la prostitución, que desencadenó mucho malestar a pesar de que ni siquiera llegamos a explicitarla por no partir de lo que nos separa sino lo que podría llegar a unirnos. Pero bueno, el caso es que por una cosa o por otra no fuimos muy bien recibidas y nuestros deseos de entrar en diálogo se toparon con un muro afectivo y político que no dejaba mucho margen para el reconocimiento de la singularidad que fuimos a «representar». Más allá de nuestras ideas respectivas sobre distintas cuestiones en aquel encuentro, las de unas y otras, que evidentemente no correspondían a dos posiciones sino a muchas, nos entristeció comprobar que las diferencias no se resolvieron en una polémica productiva sino en sospecha y prevención. Los llamados «nuevos feminismos» no parecieron a algunas militantes de largo recorrido algo serio. Así, el hecho de que tuviéramos «distintas estrategias» no se resolvía inmediatamente, tal y como rezaba el título de las jornadas, en «una misma lucha», o al menos así lo vivimos entonces.

Aunque en los últimos tiempos se haya hablado de «nuevos feminismos»,[1] no deja de ser un término ambivalente. Al fin y al cabo, ¿qué hay de nuevo en los nuevos feminismos? No se trata estrictamente de una cuestión de edad, aunque ciertas posiciones resuenen con más fuerza entre las jóvenes, dándose una tendencia a reproducir lecturas generacionales. Tampoco evidencian una ruptura total con respecto a lo anterior, por mucho que algunas quieran magnificar la novedad leyendo el pasado sesgadamente. Tampoco se refieren exactamente a un conjunto más o menos basto de nuevas temáticas. Quizás el término «mutación», que recorre este volumen, se adecúe mejor a los cambios, en cuanto a temáticas, análisis, repertorios de acción, modalidades de organización y formas de comunicación que ha vivido el feminismo en los últimos tiempos.

La dificultad en la formulación, «nuevos feminismos», se debe en parte a la proliferación de etiquetas («postfeminismo», «transfeminismo», etc.), que en algunos casos nublan el sentido de los virajes

---

1. Esta denominación ha suscitado en los últimos años varios foros, jornadas, publicaciones, además de debates en torno a la denominación conjunta de estas corrientes. En 2007, hasta *Babelia* (*El País*) publicaba un especial con este título, en el que incluían entrevistas a Virginie Despentes y a Marina Abramovic, una biblioteca mínima de feminismo postporno, *queer* y postcolonial y un artículo, «Después del feminismo», de Beatriz Preciado.

no pasando de ser eso, etiquetas. Por eso más que detenernos en el nombre, que revela un enconamiento con la cuestión de la identidad, creo que lo interesante será en todo caso analizar prácticas dejando las denominaciones para más tarde. De modo que en lugar de ubicarse rápidamente en una nueva corriente conviene concentrar los esfuerzos en hacer algunos apuntes apenas hilvanados sobre las mutaciones de las formas de dominación de género, clase y raza en el contexto global y las intervenciones feministas que éstas han venido suscitando en las últimas décadas y que, como no podría ser de otro modo, se originan, al menos parcialmente, en aportaciones feministas anteriores. En el citado encuentro señalamos una serie de continuidades y rupturas que pudieran ser útiles para comprender el feminismo como una corriente histórica de acción política cuyo desenvolvimiento no responde a un guión preestablecido, sino que procede a trompicones y en muchos casos responde (o no) de forma imprevista.

Por otro lado, es difícil hablar a estas alturas de una experiencia feminista unificada, si bien algunos rasgos podrían ayudarnos a la hora de agrupar las prácticas actuales bajo un mismo signo: en y más allá del binarismo de género; marco global o transnacional de análisis e intervención; interseccionalidad o transversalidad (¡palabras feas donde las haya!); atención a la cultura y la comunicación como campos de hegemonía en sus articulaciones complejas con lo socioeconómico; atención a las condiciones de enunciación/localización; comprensión de la «diferencia» y la alianza como valor o condición inherente a la práctica; modelos organizativos dispersos y recombinables; actuaciones que inciden en lo simbólico y en el proceder performático; crítica a la institucionalización; emergencia de formas de investigación-acción, etc.

Lo cierto es que un «sentido común» en torno al «post» del feminismo en nuestra particular versión posfranquista e incluso postransición ha empezado a conformarse de modo consciente en los últimos años.[2] Prueba de ello son las múltiples publicaciones alejadas del campo académico o hibridadas con éste y más cercanas a un activismo «productivo» y de trabajadoras autónomas de la cultura,

2. Silvia L. Gil lo formula en estos términos: «No dudo de la importancia de las aportaciones de los feminismos para el desarrollo de las prácticas y teorías políticas actuales. Lo simbólico, la producción de subjetividad y la micropolítica, la elaboración de lo común desde lo singular, las alianzas desde la diferencia, el trabajo de escucha e investigación social en movimiento o el problema del deseo, el poder y los afectos son cuestiones que se plantean en el contexto de gestación de otras redes y prácticas diversas, preocupadas por la organización en un contexto extremadamente complejo y por la posibilidad de romper desde el interior con un imaginario copado por el capitalismo contemporáneo».

que están viendo la luz en los últimos años. Así, por mucho que el conocimiento vivo se produzca en y al calor de los hechos, hacía falta un poco de distancia para desarrollar una lectura nueva de la acción política precedente, junto a una aportación crítica simultánea que abordara la singularidad que en el presente se nos muestra a trozos.

Y esto es justamente lo que hace Silvia L. Gil: *dar sentido a la experiencia en la dispersión,* rescatando todos aquellos aspectos que el feminismo ha elaborado desde los noventa pero que, tal y como insiste la autora, no son sólo rupturas, sino también elaboraciones sobre elaboraciones que se despliegan en el devenir de los acontecimientos. Esta comprensión genealógica a la que se nos invita es importante porque, si bien algunas insistimos en leer a partir de las novedades o más bien de las particularidades que representa «hacer» en estos tiempos de crisis, lo cierto es que combatir la desmemoria y hacer justicia con las luchas del pasado es una responsabilidad que no podemos eludir. Combatir la desmemoria significa aquí relectura en perspectiva, combate cuerpo a cuerpo contra la impunidad, zurzido, acaso remiendo, aunque sea con hilo grueso para ver qué rompe, qué sigue y sobre todo qué y cómo mutan los discursos y prácticas feministas. Es en esta perspectiva —abierta, interrogadora, genealógica— en la que cobra sentido hablar de «nuevos feminismos» como pregunta situada en torno al sentido.

Cierto es que el brillo de los setenta, incluso de los ochenta, puede deslumbrar la vivencia militante de los noventa; pero es indudable que ahí también nos jugamos la posibilidad de poder leer con atención los «movimientos del sentir político»[3] y las aperturas que suscitan por encima de los relatos de derrota. Y justicia significa, por favor, no simplificación con vistas a instrumentalizar los hechos para incrustarlos en argumentos previamente establecidos, y mucho pero que mucho «cepillo a contrapelo» para producir una distancia crítica necesaria en la producción de la historia. Pelea simultánea por el sentido y contra el sentido.

En ocasiones la historia, aunque sea en minúsculas, parece incomodar al feminismo, y algunas piensan que desprendernos de la misma es una condición para valorar lo nuevo; nuevos impulsos, proyectos, mujeres, grupos, etc. La narración, ya sabemos, es una práctica complicada y lo que al menos hemos de exigirle es un hacer interrogador, crítico, incómodo con su propio relato. En ningún caso la renuncia al mismo. La historia nos constituye, no contarla es

3. Éste es el título de un taller que algunas integrantes de La Karakola llevamos a cabo en las Jornadas Feministas Estatales de 2009.

una buena forma de construir y convocar fantasmas, además de una muestra de ceguera que no podemos permitirnos con falsos argumentos feministas antiautoritarios. Porque la historia es afectación mutua, hilo que recorre nuestra vida puntuada de encuentros, hallazgos, crisis, aperturas, fracasos. Negar la historia es negar que nos hemos visto afectadas, negar la historia es no reconocer la afectación pasada e impedir, en este sentido, una afectación por venir en aras de un sentimiento de protección de un poco-yo en un poco-mundo de falsas certidumbres.

Leer desde la década de 1990

Es mucho lo que me ha unido a la autora de este texto. Por encima de todo, una amistad trabada en una biografía política compartida que conforma entre otras cosas una situación de lectura. El proyecto que nos ha unido en y por encima de los cambios ha sido La Eskalera Karakola y ésta lleva ya unos cuantos años en pie —noviembre de 1996, enero de 2011—, aunque la vieja casa haya sido recientemente derribada y el proyecto de crear un espacio feminista se haya transformado en muchos aspectos a lo largo de estos quince años. Yo comencé a militar en el feminismo a mediados de los ochenta y viví en primera persona la fractura de lo que habíamos conocido como un movimiento unitario en la resaca del franquismo, un movimiento plagado de grupos, comisiones, coordinadoras, jornadas y campañas. Después de cuatro o cinco años dando tumbos metropolitanos y experimentando colectivamente con la desterritorialización más absoluta, llegué a Lavapiés y a la okupación feminista, y allí se juntaron nuestros caminos en un periodo de intensidad creativa.

En este tiempo ha habido de todo —ascenso y declive de la okupación, conflictos bélicos y prácticas antimilitaristas, tiempo de inmigración y reflexión sobre el racismo y la extranjería en el entorno europeo, fragmentación de los sujetos políticos y los movimientos sociales e interrogación en torno a sus posibilidades para la acción... de todo. En este tiempo se han hecho y deshecho las prácticas feministas, también con independencia de nuestras voluntades, a decretazos, cuando no a porrazos. Hemos leído y hablado de la «política de la localización», de *cyborgs*, de subjetividad, de las diferencias... Hemos escuchado al zapatismo, a Mujeres de Negro, al feminismo postcolonial, a las de la diferencia, al lesbianismo político… y lo hemos hecho desde aquí, desde nuestras coordenadas, continente,

barrio, movimiento(s), mundo. Y somos un híbrido de todo ello. Nos ha marcado el cambio que va desde nuestras primeras acciones solas o en compañía en la segunda mitad de los noventa y en el marco de un momento de confluencia con otros movimientos o colectivos que podríamos llamar «rompamos el silencio», hasta otro momento en el que, una vez roto el silencio que se cernía sobre la violencia neoliberal, viajamos y adquirimos una visión global sobre nuestros conflictos y nuestras batallas. Amsterdam, Praga, Génova y lo que vino después. 2001, y luego 2004, la imposición de la guerra como lógica social y el cortocircuito de la acción colectiva en la calle. En Nueva York, en Madrid, pero en realidad en todas partes. Nos perdimos en la ciudad, en la falta y encuentro de espacios desde los que enunciar. Atravesamos el desierto del empleo vendido por otros en años de pactos y nos volvimos a topar en la precariedad a la que nos vemos violentamente amarradas. Nos apasionamos con el *queerismo* para detenernos en sus límites. Abrimos los ojos ante la crisis de 2008 para ver consternadas como se nos entrecerraban con un poco más de lo mismo: el rearme del capitalismo para salvarse de la crisis financiera y de paso una nueva ofensiva contra los derechos de todos por los privilegios de algunos, que barre sin pudor, y desde luego sin sorprendernos, uno de los activos ideológicos del partido en el poder: el ministerio de igualdad. Se confirmaba así nuestra visión sobre la institucionalización del feminismo. «Se acabó el buen rollo», ahora toca, una vez más, apretarse la faja sin rechistar y esbozando una sonrisa. Evidentemente nuestra memoria más viva no ha sido el anti-franquismo, y sólo levemente la de otros movimientos de liberación nacional más cercanos y, sin embargo, ahora volvemos la cabeza y vemos que nuestra experiencia está habitada por todos estos tiempos y, cómo no, por el '68 y la vivencia diferida de los setenta. Todos, en un juego de memorias que se despliegan en una línea de tiempo que es, por encima de todo, una experiencia de apasionamiento feminista que en la actualidad se encuentra en un momento ambivalente.

Mirar políticamente hacia atrás y hacia adelante tomando la década de 1990 como epicentro no es un detalle menor porque como bien explica la autora, en perspectiva, la crisis de las formas políticas previas se hace más evidente y obliga a un recorrido a quienes no saben o no pueden conformarse con lo conocido.

De este recorrido plagado de interrogantes, Silvia L. Gil plantea con contundencia uno de carácter general. Contra algunas declaraciones exultantes, la autora no se instala, ni anticipa, ni precipita sentimiento festivo alguno. «¿Cuáles son entonces las consecuencias de la pérdida de la unidad del sujeto para el feminismo y qué podemos

hacer con un sujeto-crisis?». Es una pregunta paciente, habitada por la desazón, que insiste, no obstante, con obstinación, en la posibilidad de seguir pensando juntas un destino compartido.

Silvia desarrolla, al igual que otros textos recientes, algunas claves que desencadenan la denominada «crisis del sujeto del feminismo» sugiriendo tres interesantes vías para entrar en la discusión en torno a la política «sin sujeto» o, para ser más exactas, con un sujeto múltiple y descentrado: (1) el problema de la *autonomía*, que no es sino el debate sobre la relación con el poder y la posibilidad del afuera; (2) la cuestión de la *diferencia*, que atraviesa así mismo la producción de subjetividad desde y contra la dominación y (3) el *transnacionalismo* como nuevo marco de compresión de las desigualdades. Tal y como afirma la autora, el debate en torno a estos conceptos o perspectivas, o como sugiere el texto, marcos teóricos, implica un recorrido por prácticas concretas. Este recorrido podría haberse construido de otro modo; al fin y al cabo, estos conceptos proporcionan vías de entrada para el análisis de cualquier experiencia viva, y sin embargo, nos encontramos con un recorrido oportuno que no anula otras posibilidades y que en ocasiones resulta tremendamente poliédrico.

De la cuestión femenina al feminismo cuestionador

La crisis que desencadena no ya una desaparición como tal del sujeto, sino su descentramiento es algo que aparece siempre de forma ambivalente para el feminismo actual. De una parte, apertura, oportunidad una vez desvelada la ficción de que existe un sujeto socialmente constituido y coherente, la «mujer», implicado en un proceso más o menos comprensible, la «toma de conciencia», que deviene actor político representativo en el lenguaje y la política a través del feminismo, enfrentándose a otra identidad preconstituida, el «hombre», y a la dominación masculina, para desembocar en un estado finalista, igualmente comprensivo, de emancipación y liberación. La explosión de esta visión por los márgenes viene siendo una realidad que ha desencadenado, a su vez, otro tipo de problemas sobre los que también se reflexiona en el libro. Asistimos, simultáneamente, a la deconstrucción de la identidad, vuelta a la pregunta central que ya planteara Beauvoir, «¿Qué es una mujer?», ¿qué es un sujeto sexuado?, y a partir de la misma a múltiples operaciones cartográficas situadas y en plural:

¿cómo se conforman? ¿Dónde se encuentran estos sujetos complejos? ¿Cómo es posible una alianza entre ellos?

Junto a esta visión de la crisis como oportunidad aparece otra, que es o debería ser la misma, desde la que, tal y como se desprende del texto, surge la incertidumbre, la dificultad, el malestar, desde el momento en que se comprende que esta multiplicidad está atravesada por el poder y limitada en sus potencialidades. Porque, al fin y al cabo, hoy se nos construye constantemente como diferentes —en esto, la migración es un laboratorio ejemplar, aunque lo hemos visto igualmente con otras realidades sociales— insistiendo, ya sea con fines mercantiles, ya con fines abiertamente políticos, en lo distintos que somos unos de otros y lo poco homologables que son nuestras vidas. ¡Cómo vamos a estar juntos si somos tan distintos! Las diferencias convertidas en desigualdad son el producto de fracturas y suturas en marcha. Porque, ¿qué es el género y la raza, sino la producción de un gran sistema de diferenciación social que aspira a la inclusión desigual? El cuestionamiento de esta lógica social que impone la diferencia como desigualdad para el buen gobierno invita, tal y como sugería la autora en otro lugar, a dejar las ristras y sumas de sujetos más o menos agrupados bajo una misma denominación en pro de la habilitación de un espacio común.

Autonomía hoy

Este desplazamiento de la indagación en torno al sujeto hacia las prácticas (precarias) de lo común, que es principio y final del libro, nos aproxima a la pregunta sobre la *autonomía*. Autonomía como potencia para la vida al margen del poder (¿en los márgenes del poder?), propia de la lucha política de finales de los sesenta y a lo largo de los setenta. Y autonomía, tal y como se expresa en muchas de las experiencias contemporáneas, como individualización extrema. «¿Qué valor podría tener afirmar la autonomía mientras ésta sea una exigencia del capital para el individuo contemporáneo y no una experiencia propia de cooperación colectiva?». Una vez más, la ambivalencia.

Gil hace un recorrido comenzando por este primer sentido y su recuperación, en la década de 1990, como «poder de la gente» en el zapatismo o como la unión de autogestión y política deseante —lo que he llamado en otro sitio «la ley del deseo»— en el movimiento de okupación y el feminismo autónomo de mediados de los noventa.

La autora analiza nuevamente los límites de este dúo, autonomía y deseo, específicamente en todo lo que atañe al feminismo, una estimulante línea de indagación que tendremos que seguir desarrollando. La autonomía como construcción de espacios y relaciones de cooperación que cuestionen las formas de dominación tiene, aun en este periodo, un referente fuerte en el Estado, de modo que autonomía equivale con frecuencia a no-estatal, oponiéndose, en este sentido, a lo institucional.

Desde el feminismo, tal y como señala la autora, la autonomía incorpora nuevos significados micropolíticos que «bajan» la autonomía al terreno de los afectos, la sexualidad, el cuidado, la vivencia del espacio, es decir, todo aquello que había sido relegado a la esfera de lo privado, y que a través del poderoso lema «lo personal es político» revela su inscripción en el biopoder, su potencialidad estratégica en la biopolítica, así como en las formas de resistencia que ésta suscita. Formas que tienen que ver con el enfrentamiento al Estado («Ni dios, ni amo, ni marido, ni partido»), pero que ya no se produce de un modo abierto, frontal y estático, sino oblicuo y cambiante.

Pero lo cierto es que la autonomía, en el caso del feminismo, no se refiere únicamente al Estado, sino también a otros ejes de dominación que se conceptualizan primeramente como Patriarcado, poder de los hombres en tanto padres (patriarcado en el viejo orden) y más tarde en tanto hermanos (patriarcado post-revoluciones burguesas), o en todo caso como matrimonio entre éste, el Capitalismo y el Estado o, en una formulación más larga y reciente, «capitalismo patriarcal heterosexista racialmente estructurado». Este sistema de dominación se irá poco a poco desplegando a partir del análisis de un conjunto de dispositivos no siempre conjugados que gobiernan la sexualidad, la división del trabajo, la reproducción, la adecuación de cuerpos sanos y dispuestos, la elaboración de imaginarios, etc. La autonomía es también autonomía de las mujeres, algo que se traducirá en la conformación de un movimiento, el movimiento autónomo de mujeres, bajo la premisa del punto de vista privilegiado que tienen las esclavas a la hora de comprender(se) y luchar contra los amos. La separación subjetiva con respecto a los hombres introduce un reto fundamental y hace que el combate feminista implique un grado de compromiso enorme en las vidas de las mujeres. Una de las premisas, claro está, era el propio binarismo o al menos un criterio más o menos claro, más o menos «bio», para saber quién estaba de cada lado.

A lo largo de la década de 1990, esta perspectiva acerca de la autonomía, tal y como se señala en el texto, va a estallar dando paso a identidades opositivas diversas enfrentadas a un poder en red que

se despliega por todo el campo social, incluido el propio frente de oposición. El horizonte de posibilidad de un posicionamiento autónomo se complejiza, tanto en lo extensivo (ampliación de los espacios sociales de la dominación) como en lo intensivo (profundización y modulación de la dominación).

La aportación en adelante, como nos recuerda la autora, no se refiere únicamente a las dimensiones ideológicas que recorren la acción política, sino también a sus métodos. Ya el movimiento estudiantil había llamado la atención sobre la penetración subjetiva del modelo autoritario. En realidad, todo el '68 no hace sino abrir este terreno que conecta dominación y producción de subjetividad en el capitalismo, inhabilitando cualquier comprensión emancipatoria clásica. Recordemos a tal efecto las reflexiones de Fanon desde el psicoanálisis sobre cómo se construye la subjetividad del colonizador y el colonizado. Sin embargo, es el movimiento feminista el que incorpora de forma clara la posibilidad de un análisis de sí que posibilita una suerte de «arte de la existencia»[4] que se distancia con respecto a los referentes habituales, por ejemplo en Foucault, en la medida en que no se trata de un sujeto que puede explorar el gobierno de sí en un horizonte cuya aspiración máxima es la recuperación de la soberanía, sino un sujeto cuyo cuidado pasa necesariamente por la relación ética con el otro. Es en este sentido, como señala Silvia L. Gil, en el que el feminismo rompe la ambivalencia que hoy se cierne sobre la autonomía como individualización, afirmando un sentido común autónomo que sitúa la interdependencia y el cuidado en el centro de atención, aunque esta reflexión no siempre encuentre una práctica política que la acompañe.

«La única ley, la ley del deseo»[5]

Enlazando con lo anterior, Gil llama la atención sobre la refundación de la práctica autónoma desde los noventa a partir del deseo. Más allá del horizonte de transformación social en un sentido más amplio, la autonomía, y el feminismo autónomo, particularmente el

4. Dirá Foucault: «Se trata de hacer de la propia vida una obra de arte, de liberarse del pegajoso contagio que secretan unas estructuras sociales en las que rige la ley del sálvese quien pueda», Álvarez y Varela, en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 26.

5. Lema de la pancarta que encabezaba el bloque rosa en la manifestación del Foro Social Europeo celebrado en Florencia en 2002.

vinculado a la okupación o al universo *queer* con el que en ocasiones se solapa, expresa un querer vivir de otro modo aquí y ahora, un *exit* con respecto a la captura de la vida en el que la fuga colectiva se sitúa por encima de la infiltración transformadora en los propios campos colonizados por el poder (trabajo, familia, educación, política, consumo, etc.). Tal y como lo expresa Santiago López Petit, «agujerear la realidad para poder respirar», aunque el agujero se cierre o la realidad se imponga con más violencia si cabe sobre o por los lados de ese agujero.

El incipiente análisis crítico de estos planteamientos acerca del deseo pone de manifiesto algunas limitaciones: la precariedad e inestabilidad de las experiencias, la idealización y mistificación de la vida y la potencia del deseo, la fragilidad de los vínculos, la inconsistencia del compromiso, la conversión de la potencia y la capacidad de afectación en discurso, la propia crisis de palabras. Dificultades en torno a las que el libro invita a una reflexión muy sugerente. «¿Es posible —se pregunta la autora— pensar el deseo no sólo como un elemento positivo, sino como lo construido sobre límites que forman parte también de nuestra existencia?».

Pero además de los límites que frenan el deseo, a partir de las elaboraciones feministas recogidas en el libro, descubrimos un segundo interrogante que se refiere a la indagación misma del deseo por parte de las mujeres. ¿Qué sería un deseo genuino cuando la producción subjetiva de la feminidad está atravesada por una construcción del deseo propio a partir del deseo del otro o del deseo de ser deseada? Dicho esto habrá que convenir que el deseo no es anterior a una lucha, hallándose agazapado en un lugar profundo e insondable, no es una afirmación unilateral, mucho menos individual, sino que es deseo *a, ante, bajo, cabe, con, contra, de, desde, en, entre, hacia, hasta, para, por, según, sin, sobre, tras, mediante* otros. Una reflexión que viene a desesencializar el deseo en sus apelaciones más absolutistas y desde luego a contemplarlo también como interpelación.

Cercando la práctica autónoma, encontramos los procesos de institucionalización, institucionalización del feminismo, que se asientan en los noventa como fórmula de legitimación de agencias estatales, partidos y sindicatos, narrativa en la construcción de una «comunidad imaginada» de ciudadanos modernos democráticos y forma de sofocar y gobernar la creciente desregulación del empleo y los efectos que esto tiene sobre la vida cotidiana, reducida a «conciliación». Creo que en este terreno hacen falta más estudios de caso que nos den una medida exacta de cómo se ha ido asentando este marco, por ejemplo, en el campo de la salud, la educación, la violencia de género, etc. El presente

libro participa ya en este proyecto aportando algunos análisis sobre la experiencia de los centros de *planning* y las casas refugio. No se trata de la mera absorción de partes del movimiento en las dinámicas y lógicas institucionales en el Estado o junto al Estado, sino también de cómo las instituciones creadas por el propio movimiento pueden (o no) cuestionar su génesis en un entorno marcado por un impulso extitucional de parte del Estado que transfiere sus funciones a otros agentes a los que puede controlar más cómodamente manteniendo una cierta distancia.

De la diferencia a las diferencias (no indiferentes)

Con respecto al segundo hilo conductor del texto, la indagación en torno a la *diferencia*, el esfuerzo de Silvia viene a sumarse a una tarea más extendida dirigida a contextualizar el debate en torno al sujeto del feminismo en el Estado español una vez pasada la fase en la que todo era leído desde el ámbito intelectual angloamericano postcolonial. En este sentido, el libro propone una reconstrucción de las prácticas sobre las que se abre el debate de la diferencia: el feminismo independiente y lesbianismo autónomo de los ochenta en su llamamiento a la visibilidad, y más tarde, y de forma ya dispersa, el cuestionamiento de las bases sobre las que se asienta la normatividad sexual en el sistema sexo-género más allá de la reivindicación de las mujeres como sujetos sexuales y de la existencia del lesbianismo. La diferencia, tal y como la han conceptualizado autoras como Irigaray, pero sobre todo otras también políticamente implicadas como Wittig, Rich, o Ammann, quiebra las bases sobre las que se había asentado el sistema (binarismo sexual, jerarquización y heterosexualidad obligatoria) y la continuidad de las mismas en algunos planteamientos feministas marxistas. Para estas autoras, la diferencia deja de ser un lugar en un sistema de contrarios para convertirse en un pensamiento de lo que se sitúa aparte y se resiste a ser medido con respecto a lo Uno o lo Mismo. La Diferencia inaugura el espacio de lo que se coloca, no ya en una relación de oposición, sino en una relación excéntrica. Evidentemente, aquí encontramos pensamientos y políticas muy distintas entre sí que van desde el separatismo hasta la afirmación de una política radicalmente diferente, «la política de las mujeres» o la construcción de un orden socio-simbólico nuevo.

Las derivas de este giro hacia la diferencia pueden resultar contradictorias: esencialismo, guetización, vanguardismo o incluso reproducción de las bases del propio sistema binario; al fin y al cabo, no se

trata de una única corriente de pensamiento, sino de un concepto disputado, que en muchos casos se solapa con el de autonomía. Este concepto atravesaría la acción política desarrollándose a partir de la crítica a la igualdad en tanto homogeneización, invisibilidad y asimilación a un sujeto masculino que opera a la sombra. Tal y como nos recuerda Gil, más allá de estos peligros, la diferencia se desplaza hacia los noventa dejando aportaciones, ya hibridadas, de gran valor. Entre ellas se encuentra el impulso a la experimentación entre mujeres (diferentes), la autoconciencia y las prácticas del «partir de sí», la crítica a la victimización, la construcción de comunidades/espacios, la recuperación de la capacidad creativa y la propia búsqueda de ficciones y genealogías feministas, dimensión esta última que abre un fructífero campo de intervención y producción cultural en el que arte y política van de la mano.

Quizás la deriva más importante en la última década sea el tránsito entre la *diferencia* y las *diferencias*, encarnadas y en una aproximación interseccional. Silvia recoge, en esta dirección, las aportaciones de lesbianas, transexuales, *queers* de las décadas de 1990 y 2000 que desplazan la atención desde la visibilidad hacia la normatividad, incluida la que incorporan las prácticas de visibilización y la capacidad cuando no el imperativo de nombrar y nombrarse, así como el disciplinamiento y control ejercido sobre los cuerpos, tanto a través de la patologización y medicalización, como sucede en el caso del sida durante los años de plomo, como del matrimonio o la propia penetración y normalización (generizada) de la guerra como dinámica social. La autora recoge algunas críticas importantes que nos hacen cuestionar en el nuevo milenio las virtualidades de las políticas de las diferencias para caminar hacia un sentir compartido.

La autora encuentra una clave en la comprensión de las nuevas condiciones materiales de la existencia y la superación de algunas dicotomías encalladas. En sus propias palabras: «Una de las principales cuestiones que los nuevos feminismos y las políticas *queer* están planteando es la necesidad de hacerse cargo del fin de las oposiciones entre lo simbólico y lo material, entre lo estético y lo ético, entre lo micropolítico y lo macropolítico, entre la subjetividad y el poder, entre los discursos y los efectos materiales del patriarcado». Mapear la realidad implica entonces constatar cómo las diferencias no están dichas de antemano y para siempre, no presuponen, como observa la autora, un sujeto inteligible, sino que se producen en enunciaciones complejas y dinámicas desde las que es posible construir un «nosotras» opositivo que si bien es contingente, no se apoya tanto en lo que «somos», cuanto en lo que «queremos ser». Las realidades de los sujetos sexuados, la violencia de la dominación presente[6]

6. Que la autora diagnostica como: (1) mercantilización de todos los posibles, (2) privatización absoluta de la existencia, donde liberarse del poder equivale también a liberarse de los otros, (3) retroceso de derechos sociales y (4) nuevas enfermedades que se relacionan con esta dinámica social.

obligan hoy a buscar comunes, que no corresponden exactamente a comunidades, construyendo vínculos (¿alianzas?), diálogos, resonancias allí donde impera el vacío.

Feminismo como pensamiento de y contra el límite

En el tercer y último capítulo, *mapas de la globalización*, la autora aborda los análisis y prácticas militantes que parten de la transformación del lugar de las mujeres y los sujetos sexuados en el orden capitalista global en la década de los dos mil. Para ello transita tres experiencias muy interesantes: los nuevos feminismos en el movimiento de resistencia global; los imaginarios de género en relación a las nuevas tecnologías, el arte y la política, y a la lógica de género postfordista a través del caso de Inditex; y los cuidados globalizados. La autora descubre una urdimbre sobre la que se conforman estos nuevos espacios globales: una comprensión conectada entre los ámbitos locales y globales, una cartografía de diferencias y singularidades que abocan a formulaciones múltiples, situadas y no totalizantes, trabadas por la precarización del conjunto de la existencia, y una fuerza creativa que recupera la alegría, la ironía y la parodia en el activismo callejero y la intervención sobre el imaginario.

En esta parte del texto, la autora retoma una idea que dejó una huella importante en los nuevos feminismos a partir de algunas experiencias y lecturas significativas, como la del propio *Manifiesto Cyborg* de Haraway de finales de los ochenta: las formas de dominación de género no desaparecen, tal y como rezaban las narrativas institucionales que veía la igualdad como una cuestión de tiempo, cuando no de desarrollo, sino que se transforman en un escenario ampliado, el capitalismo mundial integrado. Así, junto a fenómenos de desigualdad social heredados de los sistemas coloniales como la pobreza femenina vinculada a la creciente privatización de la tierra, la migración masculina, la informalidad o la economía de subsistencia como forma de subsidiar el despegue industrial de algunos países periféricos o la ausencia de servicios de salud, educación, sociales para la población, aparecían otros que añadían nuevos elementos, como la emergencia de una economía industrial de frontera fruto de la nueva división internacional del trabajo o la migración vinculada a los nuevos circuitos globales. Estos fenómenos confluían con otros del entorno inmediato: la creciente desregulación del empleo (algo que se expresa en la formulación «feminización del trabajo»),

el protagonismo del trabajo afectivo, comunicativo y cognitivo en los servicios, la crisis de los cuidados o el desmontaje de la parte social de los Estados europeos. Todos ello tenía, según advirtieron las nuevas enunciaciones feministas, una realidad generizada, una realidad de continuidades y rupturas que debía ser nuevamente cartografiada, muchas veces remiendo de plantillas conceptuales a partir incluso de esquemas menos ordenados y jerarquizados, pero sí articulados.

En estas cartografías, la producción de subjetividad era crucial. No sólo como condición del nuevo capitalismo, sino también como requisito para la libertad. Así, en este periodo se elaboraron algunas aportaciones muy fructíferas de las que el libro se hace eco, y por encima de todo un impulso a reconectar realidades que aparecían fragmentadas. Todo ello tuvo una expresión viva en el denominado movimiento de movimientos. Como decía más arriba, el silencio se rompió, y el capitalismo —ahora ya no hace falta decirlo, ni gritarlo, lo sabemos de sobra— es un sistema injusto e insoportable que utiliza y abusa de las personas, especialmente de las mujeres, de las mujeres pobres, y prescinde de ellas sin reparos. Es un sistema que usa y abusa del entorno mercantilizándolo e incluso aniquilándolo sin reparos. Todo esto dota a la vida de un estatuto de fragilidad extrema. Vivimos en el alambre y del alambre una puede caerse en cualquier momento, como de hecho sucede. Caerse no implica sólo quedarse violentamente sin trabajo, sin recursos, verse sola ante un problema, ser desahuciada, sino también, como nos recuerda Gil, verse expulsada en tanto cuerpo sostenible. Los análisis e iniciativas que se produjeron en los dos mil eran acertados, pero el sistema se reordenó, no ya a través de la guerra cotidiana, sino de la Guerra en mayúsculas. La crisis de finales de los dos mil no ha tenido sino el efecto de redisciplinar a todos bajo el mercado, haciendo aún más intenso el proceso de precarización de la existencia.

Frente a esta situación, el texto ve en los cuidados una palanca articuladora de la acción política. En sintonía con otros análisis actuales, los cuidados representan un ámbito complejo desde el que se afirma la sostenibilidad de la vida a diario (una se pregunta muchos días cómo es posible que las cosas funcionen, para descubrir una vez más las frágiles redes sobre las que se sustenta nuestra vida cotidiana), a menudo al margen o incluso frente al mercado y desde luego contra toda evidencia de que podemos ser autónomos en tanto individuos. Alertándonos frente a todo esencialismo y la deshistorización,[7] Silvia L. Gil recupera una visión de la producción de subjetividad generizada, y hoy más que nunca etnizada y

7. Planteamiento que yo misma he abordado en *Culturas del cuidado en transición. Espacios, sujetos e imaginarios en una sociedad de migración*, Barcelona, UOC, 2004.

«extranjerizante», en el cuidado, con la sexualidad como potencialidad no garantizada para la transformación. Al igual que sucede con la sostenibilidad ambiental, la atención adecuada y justa de las personas —algo que nos toca definir— entra en contradicción no sólo con la organización actual de la misma bajo el capitalismo, sino también, y esto resulta aún más paradójico si bien realista, con nuestra propia constitución en tanto sujetos. En todo caso, lo que pone en jaque esta contradicción, más o menos absorbida o domesticada, no es la ideología, como tampoco el contenido forzoso de la actividad, sino su propio devenir,[8] la constatación de lo inviable de la vida incluso para los sujetos que han sido habilitados en su seno. De modo que la insubordinación, concluye la autora, habrá de llegar por «escuchar y potenciar lo que en nuestra experiencia ya nos une o nos puede unir a los otros, lo que hay en cada experiencia vital que hace resonar y vibrar lo común [...] reinventando de manera irreversible el sentido de las políticas feministas», sin duda, con elaboraciones y prácticas insumisas, tal y como hemos aprendido en estos siglos de lucha.

Madrid, 1 de mayo de 2011

---

8. «La interdependencia no es algo bueno en sí mismo porque no expresa un contenido determinado, sino una palanca interna para replantear los presupuestos sobre los que se construye la existencia humana contemporánea».

Introducción

Mutaciones

El libro que tienes entre las manos es un recorrido por la Tercera Ola del feminismo en el Estado español, movimiento que tuvo lugar principalmente en los años noventa. Existen imágenes, palabras y conceptos que se han ido asociando de manera íntima a la década que cerraba el siglo XX. *Mutaciones* es una de ellas, quizá una de las más importantes, y remite a otras que pueblan el imaginario en torno a la realidad que comenzó a formarse entonces y que no sin dificultades habitamos hoy, tales como *cambio, movilidad, fugacidad, finitud, ruptura, crisis, incertidumbre* o *creación.*

Como toda investigación en movimiento, ésta comienza siendo sacudida por una fuerte inquietud o deseo de interrogar la realidad. En esta ocasión han sido tres las preguntas que han funcionado como motor de arranque, que le han dado su sentido.

La primera de ellas es una pregunta en torno al *cambio*; con ella se trata de comprender en qué consisten las mutaciones producidas en el seno del feminismo en relación a un contexto más general de modificaciones estructurales que atañen a la vida en su conjunto. Estos cambios incumben a los nuevos significados que cobra el feminismo. Por ejemplo, hoy ya no pensamos que uno de los problemas centrales para los movimientos de los países del Norte sea la liberación sexual, entre otras cosas, porque el propio significado y la vivencia de la sexualidad han cambiado radicalmente. Es por ello que indagar en las mutaciones del feminismo debe realizarse a la luz de otros cambios más generales que tienen lugar en un contexto determinado, y viceversa.

La segunda de las preguntas gira en torno a la pérdida de la *memoria* política, la importancia de recuperarla y de repensar a través suya el presente. La pérdida de referentes y las trayectorias borradas nos impiden conocer otras historias que, sin embargo, viven, más o menos distantes o cercanas, junto a la dominante. La ausencia de imágenes distintas, más allá de la propia, provoca que el momento histórico actual se nos presente, falsamente, como un absoluto que nos dice que éste y no otro es el momento en el que pasan las cosas importantes y «de verdad». Pero la desmemoria también tiene que ver con la producción de una historia sin memoria política, en la que las luchas y los saberes no institucionales han sido desterrados. Crear genealogías feministas forma parte de una minuciosa reconstrucción con la que conquistar parte de esa historia, recuperando los eslabones perdidos entre los nuevos feminismos y el movimiento feminista, pero también entre éste y las posiciones (unas más liberadoras que otras) que ocupamos las mujeres actualmente; la manera en la que habitamos el mundo es inseparable de los significados y culturas producidos a lo largo de la historia.

La última pregunta es creativa y práctica. Se trata de las *posibilidades* que existen hoy para las diferentes luchas políticas, en un contexto de dispersión, siendo conscientes de que partimos de un lugar fronterizo situado a medio camino entre un mundo hecho añicos y un espacio por reinventar. Los nuevos feminismos encaran una serie de preguntas y desafíos al filo de la crisis de los movimientos sociales; esta crisis debe entenderse como una huida consciente y necesaria tanto de las versiones relativistas y multiculturales que han anulado la capacidad discursiva y de enunciación en los últimos años, como de las versiones que siguen ancladas en categorías que totalizan la experiencia y la presentan de manera absoluta.[1]

Las tres cuestiones recorren velozmente las arterias de este libro, impulsadas por el palpitar de una pregunta que resume contundentemente el sentido de las otras: *¿cuáles son entonces las consecuencias de la pérdida de la unidad del sujeto para el feminismo y qué podemos hacer con un sujeto-crisis?* Pese a la apariencia pesimista de la pregunta, nada más lejos de su intención. Lo importante de la misma es su carácter ambivalente, paradójico incluso. Por una parte, los efectos de la pérdida de este sujeto son ciertamente negativos: entre otras cosas, se ha perdido paulatinamente la capacidad de enunciación colectiva y ha aumentado el interés por las posturas relativistas, como si hablar más allá de lo que cada cual cree o de la postura «personal»

---

1. Braidotti, R., y Butler, J., «El feminismo con cualquier otro nombre. Judith Butler entrevista a Rosi Braidotti», *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 69-106 (la entrevista es de 1997).

constituyese siempre un acto de intolerancia con pretensiones despóticas. Por otra parte, sus efectos son positivos: la pérdida de la unidad se ha traducido en la necesidad de reinventar las prácticas políticas y plantea, además, nuevos e inaplazables retos para los feminismos.

Pero vayamos por partes: ¿a qué nos referimos exactamente con estas mutaciones en el interior del feminismo?

La Tercera Ola y los nuevos feminismos

La Tercera Ola del feminismo se caracteriza por estar atravesada por diferentes corrientes y articulaciones identitarias. Del mismo modo que la Segunda Ola consiguió reformular el primer movimiento feminista del siglo XVIII y principios del XIX, la Tercera Ola reformula radicalmente el sentido del feminismo de las décadas de 1960 y 1970. Constituye un momento importante de cambios y rupturas. Pero para comprender dichas transformaciones veamos brevemente en qué consisten estos distintos momentos del feminismo.

La Primera Ola surgió vinculada al espíritu ilustrado, al liberalismo burgués y a un fuerte deseo de igualdad y emancipación. Recordemos que las ideas ilustradas recorrían tierras europeas con vehemencia, y a veces a trompicones, desde el siglo anterior. El discurso que había inundado los corazones, posteriormente rotos, de la Revolución Francesa prometía la emancipación humana gracias a la razón, en condiciones de igualdad para todos. Este espíritu consensuado por los hombres ilustres no se correspondía, sin embargo, con la situación de desigualdad en la que se encontraban las mujeres: si la razón nos igualaba como seres humanos, ¿cómo es que las mujeres permanecían discriminadas? *Ciudadanía*, *derechos* e *igualdad* fueron las palabras clave en esta gran batalla, que tuvo como textos fundacionales la *Declaración de los derechos de la mujer* de Olympe de Gouges y la *Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft y que organizó a miles de mujeres alrededor del derecho al sufragio y al acceso a los estudios superiores. Sin embargo, una vez logradas estas demandas, la lucha se diluyó, sin nuevos retos en el horizonte que mantuviesen su sentido. Surgieron nuevas figuras de la mano del socialismo: Flora Tristán o Harriet Taylor-Mill en el siglo XIX y Concepción Arenal, Rosa Luxemburgo y Alexandra Kollontai a principios del XX. En EEUU aparecían feministas de la talla

de la anarquista Emma Goldman y se realizó la primera declaración del feminismo norteamericano elaborada en Seneca Falls (Nueva York) en 1848, el mismo año que salía a la luz el *Manifiesto comunista*.

Las feministas de la Segunda Ola partieron del punto donde las lecciones sufragistas lo habían dejado: el hecho de que el acceso al voto y a los estudios superiores no se había traducido en una mejora real de la vida de las mujeres. Los grandes movimientos de masas eran principalmente masculinos y, en el caso español, la dictadura había acabado con los avances promovidos por la Segunda República. A finales de los sesenta, en los últimos años de la dictadura y al calor del movimiento del '68, de las luchas en Italia y del levantamiento de la población negra en EEUU, comenzó a hacerse patente para las mujeres, aunque de manera difusa, la necesidad de organizarse en torno a otras inquietudes más propias y cotidianas que no eran recogidas ni por los partidos de izquierda ni por el movimiento obrero autónomo: ya no se trataba de exigir la igualdad de derechos, sino de hacer una crítica a la organización del poder sobre la vida en las sociedades capitalistas y patriarcales, dando forma a una nueva manera de entender la revolución en la que todos los rincones de la existencia debían ser sacudidos (el cuerpo, la sexualidad, las relaciones, las actitudes en lo doméstico, los valores, la moral). Esta dimensión contracultural del feminismo de la Segunda Ola fue producto, en gran medida, de las posiciones anticapitalistas y antiimperialistas y de la formación marxista de muchas de las mujeres del movimiento.[2] El alcance y la profundidad de estas ideas estaban íntimamente relacionados con las luchas antifranquistas y con un momento de cambio que abría nuevos horizontes de libertad tras cuarenta años de represión, moral y religión. Las feministas de los años setenta pensaron que las cosas podían cambiar de forma profunda, y así fue, aunque el modo en el que se cerró la Transición en términos de pacto y consenso acabase con las ilusiones más revolucionarias del propio movimiento feminista y de otros movimientos, lo que daría paso al desencanto generalizado de los años ochenta.

Fuera del Estado español existían ya obras de teoría feminista de referencia, claves de la órbita liberadora de toda una generación. Las que llegaron a manos de las españolas fueron sobre todo las de Simone de Beauvoir, que había publicado en 1949 *El segundo sexo*, y, en las décadas de los sesenta y los setenta, *La mística de la feminidad* de Betty Friedan (1963), *La política sexual* de Kate Millet (1969), *La dialéctica del sexo* de Shulamith Firestone (1970), *El enemigo principal* de Christine Delphy (1970) y *Escupamos sobre Hegel* de Carla Lonzi

2. Pineda, E.; Oliván, M.; y Uría, P., *Polémicas Feministas*, Madrid, Revolución, 1985, p. 47.

(1972). A través de estas obras se fueron definiendo conceptos tan importantes para el feminismo como los de patriarcado, género, política sexual o diferencia sexual, que permitían leer la realidad desde otras coordenadas.

Las Primeras Jornadas de Liberación de la Mujer, celebradas en Madrid en 1975, dieron el pistoletazo de salida a la aparición pública del movimiento feminista en el Estado español. Desde sus inicios, fue evidente la existencia de dos grandes corrientes: la de las feministas marxistas y la de las radicales, separadas fundamentalmente por el debate sobre la doble o la única militancia y la relación con los partidos y las instituciones. Dentro de esas líneas generales (con toda su diversidad interna) se acabaron desarrollando dos posturas bien distintas: el *feminismo de la igualdad* y el *feminismo de la diferencia*. El primero estaría representado, en el Estado español, por autoras como Lidia Falcón, Celia Amorós o Amelia Valcárcel y por una práctica política más centrada en las instituciones y en los partidos. El segundo, con mujeres como Victoria Sendón de León y Milagros Rivera, tendría entre sus referentes más importantes a las italianas Carla Lonzi y Luisa Muraro. Ambas corrientes compartían la idea de que las mujeres vivían una experiencia similar de opresión y que podía hablarse, por tanto, de *la mujer* como un sujeto capaz de aglutinar en una raíz común la situación de todas las mujeres. Ese sujeto representaba los intereses de todas y permitía definir los objetivos unitarios de la lucha.

Sin embargo, a lo largo del transcurso de la década de los ochenta se fue constatando que esa unidad no era tan sólida como se había imaginado y que *la mujer* no representaba a todas las mujeres. Las críticas a esta representación homogénea aparecieron de la mano del feminismo lesbiano, que puso el acento en la imposibilidad de unificar las experiencias sexuales femeninas. Con la aparición de las diferencias (también de intereses y formas de hacer), el despegue de la democracia y el desarrollo de las políticas neoliberales, el escenario se modificó de forma radical y el movimiento feminista se resintió, perdiendo fuerzas de manera progresiva. A finales de los años ochenta, la dispersión y la debilidad eran las notas predominantes del feminismo español, cuya fragmentación se hace definitiva en la década de los noventa.

La Tercera Ola del feminismo surge en este contexto de crisis, crece en medio de la maleza del *impasse* político y existencial que arrasa las certezas del presente y del futuro. Aparecen nuevas temáticas, se fragmentan los grupos, emergen otras prácticas, se expanden las diferencias, se cuestionan las identidades y se asiste al final del sujeto único. Se dibuja una nueva manera de entender el feminismo que ya no está definida por una línea de sentido única ni por unos intereses necesariamente compartidos. Es a las nuevas prácticas feministas que surgen en este contexto a lo que llamamos «nuevos feminismos», como una manera no sólo de nombrar algo que ha

reformulado de manera irreversible el movimiento feminista tal y como lo conocíamos, sino también como una forma de articular un nuevo marco de problemas y estrategias en el contexto de los nuevos circuitos abiertos por la globalización.

Crisis del sujeto y nuevos feminismos

Tenemos que tener en cuenta que la diferencia entre la Segunda y la Tercera Ola del feminismo no es meramente histórica, temporal. La cuestión clave es que mientras el feminismo de la Segunda Ola se organizaba en torno a la unidad de todas las mujeres, los nuevos feminismos parten de la diferencia como condición inherente a la práctica política. La identidad se comienza a comprender como un proceso múltiple en el que se articulan el género, la clase, la raza, la etnia y la edad, formando una subjetividad compleja, incluso contradictoria, que no puede ser reducida en ningún caso a una sola de estas categorías.[3] Estas diferencias son las que impiden que pueda trazarse *a priori* un itinerario común, unos intereses u objetivos para todas las mujeres, y ponen en cuestión las políticas de la representación. Aparecen otras figuraciones del «ser mujer» que desplazan al sujeto tradicional (trabajadoras temporales y precarias, migrantes, sin papeles, estudiantes sin futuro, trabajadoras sexuales, *queer*, bolleras, transexuales, madres solas, cuidadoras transfronterizas) y otras estrategias cotidianas de resistencia desarrolladas en los países del Sur o en los centros convulsos y periferias limítrofes de las ciudades globales del Norte. Es así que se enriquecen enormemente los discursos e imaginarios de los feminismos actuales. En este sentido, el postcolonialismo y los nuevos feminismos son aliados imprescindibles,[4] si bien, en el caso español, será el lesbianismo el que avivará el debate sobre las diferencias.

Desde los años noventa, las transformaciones del trabajo (desde el interior de los muros de las fábricas a la vida en su conjunto) cambian la manera de entender el poder; éste ya no es un poder

---

3. Lauretis, T., *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000.

4. Mohanty, Ch., Russo, A. y Torres L. (eds.), *Third-World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana UP, 1991; Spivak, G., *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, Londres, Routledge, 1990; Thi Minh-Ha, T., *Woman, native, other: writing postcoloniality and feminism*, Indiana University Press, 1989. [También Brah, A., *Cartografías de la diáspora*, Traficantes de Sueños, 2011. N. del E.]

meramente político o económico sino un poder que toma la vida de los individuos como materia prima y campo privilegiado de operaciones.[5] Así, las luchas de los noventa ya no son luchas exclusivamente económicas o por el reconocimiento, sino luchas que incorporan toda una economía subjetiva y simbólica.[6] De ahí la importancia que adquiere la producción de imágenes, el juego de representaciones, la guerrilla de la comunicación, las interrelaciones entre arte y política, el ciberfeminismo como posibilidad de reinventar las identidades a través de las nuevas tecnologías, y todas las estrategias (campañas gráficas, vídeos, fotografías, relatos ficticios, performances, diseño de webs, blogs) relacionadas con el plano simbólico, anudadas en el deseo de construir representaciones propias de la realidad.

A este importantísimo giro del poder y la política, hay que sumarle otro fenómeno, la crisis de la representación, que se expresa de tres modos distintos: como brecha profunda entre la población y el poder político provocada por la sensación generalizada de que no se puede intervenir en las decisiones que determinan el rumbo del mundo; como crisis de contenidos, legitimidad y participación en partidos y sindicatos, cada vez más alejados de los intereses de la «gente», cuando no directamente contrarios; y como crisis de los movimientos sociales que habían definido sus luchas en torno a una identidad estable (el sujeto obrero o el sujeto mujer), que asfixia experiencias cada vez más complejas y dispares. Cuando proliferan las diferencias y se diversifican los temas y los intereses, se impone la renuncia a un movimiento homogéneo: resulta imposible seguir sosteniendo luchas en torno a una única identidad.

Todos estos elementos impulsan un cambio definitivo en la subjetividad colectiva: la percepción subjetiva y social de movimiento de los años ochenta se pierde en los noventa. Son años en los que se constata que no hay vuelta atrás. Los grupos que aparecen lo hacen muy desconectados entre sí y esa pérdida de vínculo hace que la memoria histórica vaya quebrando, se resienta: muchos de los nuevos grupos no se sienten parte del movimiento feminista ni lo toman como referente, incluso lo rechazan, puesto que lo ven incapaz de hacerse cargo de las exigencias de renovación del momento. Pero además, a este final del movimiento tal y como se había conocido hasta entonces, se suma un momento de políticas fuertes impulsadas por el feminismo de Estado o feminismo institucional.

---

5. Virno, P., *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

6. Braidotti, R., *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada,* Barcelona, Gedisa, 2004; Guattari, F. y Rolnik, S., *Micropolítica. Cartografías del deseo,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2006.

Y aparecen, efectivamente, otras temáticas: la construcción de la identidad de género a través del movimiento transexual (desde 1987 con AET-Transexualia); la pornografía y la sexualidad, debatidas desde los colectivos de feministas lesbianas en los años ochenta; los derechos de las trabajadoras del sexo (con la fundación de Hetaira en 1995); las reflexiones sobre la identidad de mano de los primeros grupos *queer* (LSD y la Rádical Gai); el activismo lesbiano, la crítica a la institucionalización del movimiento gay y lésbico y las luchas contra el sida; el problema del cuerpo y la salud ambiental; la cuestión de la autonomía; el movimiento de resistencia global y las nuevas formas de expresión política; la construcción de la ciudadanía en las ciudades globales; las luchas y resistencias cotidianas de las mujeres migrantes y sin papeles organizadas a través de redes diversas; la crítica a la precarización de la existencia en el marco de la globalización, la crisis de los cuidados y los flujos migratorios; o la actualización de los discursos antimilitaristas a través de grupos como Mujeres de Negro.

Todas estas cuestiones nos muestran una cartografía de inquietudes que actualizan y repiensan las temáticas clásicas del feminismo —el aborto, la sexualidad, el cuerpo, la violencia, el acceso al mercado laboral o el trabajo en el hogar— en relación con otras problemáticas que antes no existían. Señalan algunas de las nuevas formas de dominación producidas por las rearticulaciones globales del patriarcado. Y señalan, también, la necesidad de poner en marcha otras formas de expresión política y resistencia.

Autonomía, diferencias, globalización

Cada una de las tres partes que dividen este libro, «Autonomía», «Diferencias» y «Mapas de la globalización», responde a un problema teórico y político diferente, pero siempre desde una misma inquietud: repensar lo común. En la primera se rastrea la idea de autonomía en los movimientos desde los años setenta; la pregunta de lanza es cuál podría ser su significado en nuestros días, cuestión en suspenso por la codificación de su sentido en términos empresariales e individualistas y por la captura de los procesos de autonomía, como veremos a la luz de la institucionalización del feminismo. Por una parte, la búsqueda de autonomía colectiva no puede escindirse de la búsqueda de autonomía personal; por otra, lo que pueda ser la autonomía hoy está muy lejos de ser obvio, debe ser repensando

junto a otros. Como se afirma al final del capítulo 1, con la pregunta por la autonomía se recupera la cuestión de «lo personal es político», pues hay algo de la intimidad que debe ser reconstruido, interrogado, conectado con una experiencia social más amplia

En la segunda se consideran los debates y prácticas a través de los cuales han ido elaborándose diversas críticas a las representaciones del sujeto «mujer». El problema que se formula es el siguiente: en un contexto en el que el propio capitalismo moviliza deseos y exige que nuestra vida sea diferente, única, original; en un contexto en el que la soledad, la dispersión y el aislamiento son experiencias cotidianas, ¿de qué modo es posible afirmar las diferencias sin que ello suponga redundar en la fragmentación y el individualismo impuestos por el propio capitalismo globalizado? ¿No se trataría, en lugar de afirmar las diferencias que se sumergen en la corriente de la atomización capitalista del yo y del espacio de la (in) diferencia, de buscar lugares comunes y puntos de unión y equivalencia?

En la última parte se analiza brevemente el escenario global y los nuevos circuitos que habitan las mujeres; circuitos que nos hablan de una subjetividad móvil, precaria, migrante. Las formas de lucha que cobran cuerpo en este contexto también cambian; la relación entre estética, ética y política ocupa un lugar central, como respuesta a un poder que se ha extendido sobre la vida. La cuestión candente en este sentido es comprender la enorme capacidad de penetración del capitalismo sobre la existencia; entre otras cosas con la generalización del «ideal de independencia», en el que la relación con los otros se anula, el cuidado necesario para el sostén de la vida se invisibiliza y desvalora, y la competitividad se convierte en máxima vital. Sin embargo, la contraposición entre vida y capital no permite visualizar lo que hay de seductor y atractivo en la idea de una vida libre de cuidados y obligaciones. El poder de la seducción, en el que no se niegan, sino que se anudan las dinámicas del capitalismo, los deseos, la libertad y la vida, es el núcleo duro del problema: ¿por qué es más atractiva la idea de no cuidar que la de cuidar?; ¿cómo desafiar la fascinación de la independencia y la autonomía plena que produce este ideal?; y, sobre todo, ¿por qué habría que hacerlo? Volveremos sobre estas cuestiones en el apartado final.

En definitiva, la pregunta con la que se cierra este libro es cómo pensar el problema en torno a la organización social de los cuidados como afectación común, aunque diversificada; y como cruce con otras cuestiones políticas. La interdependencia, como lazo que nos ata a los otros, se encuentra en el corazón de toda vida. Como se afirma en las últimas páginas, aún habitando en la dispersión, nadando

entre diferencias, perdiéndonos entre relatos fragmentados, no existe vida posible sin esa dimensión común de la experiencia. Y es por eso que lo común se redescubre no sólo como algo a construir desde lo múltiple, sino como algo que rescatar de entre lo que hay. Ya no solo un lugar al que llegar, sino también un lugar del que partir.

Saberes, genealogías, composiciones

A través de cada eje se reconstruye una genealogía, se visibilizan colectivos y discursos y, como hemos visto, se lanza una pregunta. De algún modo, va cobrando forma un nuevo mapa de las prácticas en el Estado español que señala discursos, interrogantes, errores. Los mapas resultan útiles para ensayar una mirada distinta sobre lo real, transformadora; en ellos, la producción de conocimientos no queda escindida de la producción de subjetividades, teoría y *praxis* se recombinan en una suerte de espacio híbrido, compartido, en el que el conocimiento implica un desplazamiento, un cambio.

Las formas del saber «científico» o el pensamiento clásico de los movimientos encorsetan, asfixian en cierto sentido, la posibilidad de reconstruir conocimientos propios de las situaciones en las que nos encontramos inmersos; conocimientos, que a su vez, sean disparadores de prácticas de resistencia y creatividad. Por una parte, las instituciones científicas han avalado los regímenes de verdad a través de la disociación entre el sujeto de conocimiento y el objeto de estudio, presentando el saber como un ejercicio clásico de neutralidad. Por otra, los grandes movimientos han dejado un legado de relatos ideológicos convertidos en condición para leer lo real. Un intento de huir tanto de la objetividad como de las ideologías puede rastrearse en los grupos de autoconciencia de los años setenta,[7] donde la experiencia personal, puesta en común, fue reinterpretada a la luz de las relaciones de dominio de género. Partir de lo propio, lo íntimo, permitía construir sentidos políticos sin echar mano de lenguajes codificados. Para el feminismo, las categorías siempre han mantenido una tensión viva con la experiencia y la acción, con los relatos propios y el cambio, alejadas del estatus de «verdad» y de «razón universal». Otras estrategias han venido de la mano de las

7. Malo, M., «Introducción» en *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

políticas de la localización[8] o del conocimiento situado,[9] que exigen dar cuenta del lugar desde el que se habla, como medio de desplazar las falsas posiciones neutras del saber. Por último, los postcolonialismos han desarrollado en profundidad esta crítica a los falsos universales.[10]

La producción de genealogías feministas[11] también remite a la idea de que no existen sentidos verdaderos e inmutables, exentos de conflictos. Conceptos e ideas se articulan a través de historias y relaciones de poder. Las genealogías permiten visualizar los contornos sobre los que se dibujan verdades y hechos; se conectan puntos invisibilizados y se muestra su carácter contingente. Esto es especialmente relevante en el caso de los feminismos que tratan de deconstruir el relato patriarcal. Sin embargo, las genealogías no remiten a un pasado en el que descubrir una verdad; suponen, al contrario, un proceso de conocimiento en sí mismo que se realiza iluminando unas zonas y no otras: es un ejercicio activo de producción de saber que desplaza el lugar hegemónico de las grandes narraciones, de la razón y de la verdad.[12]

Este libro no es un libro de Historia con mayúsculas pero tampoco serlo entra dentro de sus pretensiones. Es un relato consciente de la imposibilidad de dar cuenta de todo lo que se ha producido en los diferentes feminismos en los últimos años. Por ello, inevitablemente existen lagunas que otros relatos sí hubiesen completado, si bien, en cualquier caso, el carácter difuso y disperso del momento dificulta enormemente todo intento de reconstrucción histórica. Los años noventa son años de olvido de los caminos andados por las feministas y por el feminismo,[13] lo que suma mayor incertidumbre al conjunto de

---

8. Rich, A., *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979- 1985*, Barcelona, Icaria, 2001 [1986].

9. Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinvención de la naturaleza*, Valencia, Universidad de Valencia, 1991; Harding, S., *Is Science Multicultural? Poscolonialisms, Feminisms and Epistemologies*, Indiana University Press, Bloomington, 1998.

10. VVAA, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

11. Vila, F., «Genealogías feministas: contribuciones de la perspectiva radical a los estudios de las mujeres», *Política y Sociedad*, núm. 32, 1999, pp. 43-52.

12. Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia,* Valencia, Pre- Textos, 2000.

13. Rosi Braidotti entiende esta desmemoria en un marco político amplio: «La cancelación de por lo menos 40 años de políticas feministas forman parte de esta amnesia post-1989 por la cual el libre mercado es el *pensée unique* del que habla Alain Touraine. Desde 1989, pero en particular desde el 11 de septiembre, tengo la impresión de que hay que recuperar la memoria histórica, porque la velocidad de este proceso de amnesia inducido por nuestro imaginario de la inevitabilidad del mercado único es tremenda: un impulso hacia delante que

retazos de historias desperdigadas. Este olvido ha favorecido visiones simplistas de otros movimientos sobre el feminismo o su falta de legitimidad en el diseño de las políticas de género. Retomar las sendas perdidas es un ejercicio contra la desmemoria política. Es por eso que los dos primeros capítulos se inician en los años setenta, recorriendo problemáticas y debates hasta llegar a los años noventa. El último, en cambio, se centra exclusivamente en la década de los noventa, saltando más allá de las fronteras del Estado español con la intención de introducir la dimensión global que atraviesa dicha década.

Veremos tres niveles de análisis: uno histórico y analítico; otro basado en entrevistas y relatos elaborados por colectivos; y, por último, un archivo gráfico. El texto está salpicado por fragmentos de entrevistas, con la intención concreta de agitar y dar viveza al relato histórico. Se trata de rescatar voces de algunas protagonistas que aportan la imprescindible experiencia en movimiento. Los panfletos y los textos iluminan con un lenguaje propio el sentido de la narración. Pese a la extensión de algunos de los textos, hemos optado por mantenerlos con el fin de no olvidar el carácter dinámico y de agitación propio de los movimientos, muchas veces ausente de los renglones de la teoría feminista. Fragmentos de entrevistas, panfletos y relatos de cierta longitud aparecen en una tipografía distinta. En último lugar, tenemos el archivo gráfico, compuesto por fotografías, revistas, fanzines, carteles y octavillas producidas en el Estado español. El material se centra en los años noventa pero, siguiendo la perspectiva genealógica, también hemos incluido material de otras épocas, principalmente de los años ochenta. Este archivo forma parte del deseo de elaborar una cartografía visual feminista de prácticas en el Estado español.[14]

No dudamos de la importancia de las aportaciones de los feminismos al desarrollo de las prácticas y teorías políticas actuales. Lo simbólico, la producción de subjetividad y la micropolítica, la indagación en el «sí mismo», la elaboración de lo común desde lo singular, las alianzas desde la diferencia, la crítica a los totalitarismos y a la política desapegada de la experiencia, el trabajo de escucha e investigación social en movimiento o el problema del deseo, el poder y los afectos son cuestiones presentes en la gestación de redes y prácticas diversas, preocupadas por la organización en un contexto extremadamente complejo y por la pregunta

---

cancela cosas fundamentales (como el feminismo)». Braidotti, R., «Europa nos hace soñar», 2008, en Transalate.eipcp.net: http://translate.eipcp.net/strands/02/andrijasevicbraidotti-strands01en?lid=andrijasevicbraidotti-strands01es.

14. Lo que aquí presentamos es sólo el inicio de un archivo que quizás en un futuro pueda ser retomado y completado.

del afuera, cómo romper desde el interior un imaginario copado por el capitalismo contemporáneo. El espíritu que atraviesa este libro remite a estas cuestiones y se desliza sigilosamente por un camino plagado de preguntas e interrogantes a despejar; un espíritu movilizado por la misma inquietud a la que Rosi Braidotti hace referencia cuando afirma que, efectivamente:

> La genealogía es parte de un trabajo muy importante: un trabajo de reconstrucción de los archivos en el sentido foucaultiano de *storage* (almacenamiento) de memorias colectivas y de genealogías políticas. Es preciso volver a poner en el centro del debate la experiencia feminista como un prototipo para despegar la cuestión identitaria de la cuestión de la subjetividad […] Partiendo del feminismo, es posible imaginar un tipo de sujeto que no necesita una identidad o una cuestión identitaria para funcionar de manera responsable y en conexión con otros […] Sobre la cuestión de las estructuras hay que dar un salto cualitativo y aquí el feminismo ha producido un modelo. Es preciso que se estudie este modelo para entender si puede ser un modelo para desarrollar un discurso que, del Uno, vaya a los muchos, sin pasar por esencialismos o por identidades fijas […] Las coaliciones son posibles y sobre esto creo que las mujeres y el feminismo son realmente una de las grandes fuerzas. Repito: esta cancelación actual de la experiencia feminista es una desgracia para todos.[15]

15. Braidotti, R., *op. cit*.

Capítulo Primero

Autonomía



1. ¿Qué entendemos por autonomía?

Autonomía es un término que hoy en día nos es familiar, forma parte de cierta experiencia de nuestro tiempo. ¿Pero en qué sentido? Comúnmente, aparece ligado a la figura laboral del autónomo/a, que representa a las personas con trabajo por cuenta propia. No es difícil escuchar las supuestas virtudes de este modelo, presentadas como la alternativa para escapar de las presiones de los jefes, estar menos sometidos, tomar decisiones más propias, ser un poco más libres. Sin embargo, la alternativa se ha convertido en obligación. En el plano laboral, ser autónomo es sinónimo de carecer de prestaciones sociales, de la individualización de la relación laboral, de la gestión personal de la capacidad de renta y del «apáñatelas tú solo», tanto para lo bueno (beneficios y éxito) como para lo malo (pérdidas y fracaso). Actualmente, muchas empresas exigen que seamos autónomos/as pese a trabajar en sus oficinas con horarios fijos, de tal modo que la cotización no sea su responsabilidad y puedan prescindir de los servicios prestados en cualquier momento.

En el plano existencial, la autonomía se traduce en una interpelación permanente a la independencia y a desvincularse de los otros. Los ritmos de trabajo, las exigencias curriculares, la formación continua, el nivel de consumo impuesto o el estado permanente de precariedad vital impiden que podamos mantener algún tipo

de vínculo social que nos ate demasiado. El éxito social pasaría en buena medida por crear itinerarios vitales en los que cabe una única persona, a lo sumo la pareja y los hijos (y no sin dificultades). Todo compromiso es una suma al agobio que ya tenemos, nos desvía de nuestro camino, o directamente va en contra del esquema de vida generalizado.

Sin embargo, mirada con perspectiva histórica, más allá de nuestro tiempo inmediato, la palabra «autonomía» tiene un significado diferente, vinculado a algunas experiencias políticas nacidas en los años setenta. Ambos significados han acabado paradójicamente asociados: el deseo de autonomía como deseo de inventar una vida en común separada del poder, y la autonomía como uno de los nombres de la lógica social actual, basada en la negación de todo lo que hay de común en la vida. Esta última acepción forma el magma existencial sobre el que nos movemos a duras penas, y repercute en nuestro estado físico, psicológico, en nuestra felicidad y ansiedad, en nuestra economía incierta, en un futuro plagado de incertidumbre y miedos. Pero, ¿es posible pensar la autonomía de otro modo? ¿Cuál es esa vertiente política que hoy nos es prácticamente desconocida?

Aunque ahora pueda resultarnos una idea lejana, «autonomía» ha sido también el poder que se expresa cuando se produce una reapropiación colectiva de la capacidad de cooperación que todas las personas tenemos. La cooperación, en lugar de ser prestada a la producción y reproducción de la vida social tal y como nos viene dada, puede ser dirigida hacia la invención de otras formas de socialidad.[1] Esa invención es una aventura para la que no existen fórmulas magistrales, aunque sí una certeza: abrir procesos de organización autónoma significa desplazar desde dentro las relaciones de poder que la envuelven, sabiendo que nunca se está a salvo del

---

1. «Muy brevemente "autonomía" significa que "nosotros", colectivamente y al margen del sistema de dominación impuesto, poseemos la única capacidad productiva: la cooperación. Si el deseo de comunismo es fuerte podemos "separarnos" del sistema llevándonos la capacidad productiva del mismo (la cooperación) y construir espacios autónomos donde las relaciones sociales no sean de dominación. Los espacios autónomos forman redes de contrapoder que reproducen la vida social independientemente de los sistemas de dominación, y su prioridad no es enfrentarse "al enemigo" y vencer, sino proliferar hasta que los sistemas de dominación "se queden solos". Naturalmente, "autonomía" no es un dulce viaje a la utopía, es un proceso duro de luchas contra todas aquellas fuerzas que reducen, bloquean y menguan el deseo de comunismo y, en la medida en que somos nosotros quienes reproducimos esas fuerzas, también la lucha contra nosotros mismos». Padilla, M. y Mezquita R., «Penélope: Tejiendo y destejiendo la red» en *Ciberactivismo. Sobre usos políticos y sociales de la red*, Barcelona, Virus, 2006, p. 99.

todo y que la primera batalla, y quizás la más compleja y profunda, es la interna, la que cada cual libra consigo mismo. Las relaciones de poder varían históricamente y con ellas el sentido que puedan tener los procesos de organización autónoma de la vida. Hoy en día nos resulta muy difícil pensar en qué puede consistir un proceso de este tipo, más allá de experiencias puntuales o aisladas, justamente por la lógica individualizadora que atiza nuestro universo cotidiano: la pregunta por la autonomía —y la autoorganización— se encuentra en suspenso, pero en otros momentos ha gozado de un significado más claro, marcado por la aparición de algunos movimientos y por diferentes contextos sociales y políticos.

El primero de esos momentos tuvo lugar en los años setenta: al calor de las luchas antifranquistas surgieron el movimiento obrero autónomo[2] y el movimiento feminista. Ambos se organizaban al margen de partidos y sindicatos, innovaron en las formas de protesta y produjeron conocimientos desde el interior de cada situación, más allá de los circuitos institucionales o académicos. En el movimiento feminista se rechazaba rotundamente la imposición de cualquier línea o programa de partido, aun cuando muchas mujeres provenían o militaban simultáneamente en ellos. Las mujeres decidían el ritmo al que debía caminar el proceso, elaboraban sus reivindicaciones y aparecían como las indiscutibles protagonistas de cada batalla.

Tras los primeros años de vida de la democracia, hacia finales de los ochenta, la cuestión de la autonomía vuelve a aparecer como una preocupación en sí misma. El desencanto democrático, la crisis de la representación y la reconversión capitalista impulsan la aparición de grupos y colectivos más allá de partidos y sindicatos, vinculados a la insumisión, al antimilitarismo, al ecologismo, al movimiento de estudiantes, a la okupación o a diferentes colectivos feministas, al tiempo que las organizaciones políticas tradicionales entran en crisis, participa menos gente en ellas y sus contenidos resultan desfasados. Las nuevas prácticas autónomas gozan de otro aire: no cuentan con un movimiento de masas que las respalde, un sujeto que las defina o un centro de referencia en torno al que gire su organización; son difusas, transversales y frente al peso del deber de la militancia de partido ponen el acento en el deseo como motor de la política. Singularidad y diferencia se afirman frente a un poder que unifica, que aplasta, que domestica, que mercantiliza. Pero, precisamente,

2. Recientemente se ha creado un archivo del movimiento obrero autónomo, el *otro* movimiento obrero. El archivo incluye una película, un libro y materiales producidos por el movimiento que han sido digitalizados: textos, actas, cómics, etc. El archivo puede encontrarse en la siguiente web: http://www.autonomiaobrera.net.

el ejercicio de separación del poder en tanto diferentes se encuentra a tientas con el peligro de «idealizar la autonomía como una plenitud» y crear «comunidades cerradas sobre sí mismas tratando de mantenerse incontaminadas por las relaciones de fuerza que las rodean».[3] De ahí que la apertura de estos procesos autónomos, pese a no contar con un sujeto unitario de referencia y cuestionar las identidades, se encuentre a caballo entre la creación de expresiones abiertas y plurales de autonomía y las políticas de la identidad; su posición es ambivalente, a veces rozan convertirse en guetos y comunidades cerradas, a veces producen procesos sociales y redes capaces de afectar y sacudir cuerpos. Es este último sentido el que más nos interesa, considerando que la autonomía como identidad es un tránsito o un modo limitado de la misma.

A lo largo de los años noventa, con la expansión de las políticas neoliberales y las nuevas formas de gobernabilidad, se hace más evidente que distanciarse del poder forma parte de un sueño idílico, cada vez más extraño a la realidad cotidiana, y que ya no es posible siquiera imaginar un momento, un lugar ajeno al dominio del capital. La clausura en 2001 de la primera oleada de los movimientos de resistencia global y los atentados del 11 de septiembre contra las Torres Gemelas en Nueva York, señalarían, de modos distintos, el carácter absoluto del nuevo orden mundial y el destino marginal de toda resistencia (siendo expulsada, criminalizada, banalizada o espectacularizada) que no sea capaz de producir en sí misma una resonancia expansiva a nivel global. «Es más fácil imaginar el final del mundo que el final del capitalismo»[4] es una afirmación que vendría a resumir con crudeza y claridad la identificación absoluta entre los futuros posibles y la realidad presente, entre el capitalismo y la vida.

Los análisis que se han preocupado por el problema del poder en la actualidad han señalado la importancia de inventar modos de leer lo real recuperando la capacidad de forzar (im)posibles. El significado que adquiere el poder hoy no pasa tanto por construir

---

3. Entrevista a Franco Berardi, Bifo, por Federico Geller: «Bifo en Buenos Aires: un ejercicio de recombinación», *Transform,* 2008; disponible en http://transform.eipcp.net/correspondence/1207134148/?lid=1207584716.

4. La cita es de Fredric Jameson: «Alguien dijo una vez que es más fácil imaginar el fin del mundo que imaginar el fin del capitalismo. Ahora podemos corregir esta afirmación y asistir al intento de imaginar el capitalismo a través de la imaginación del fin del mundo [...] El problema estriba entonces en cómo localizar una diferencia radical; en cómo arrancar en frío el sentido de la historia para que éste empiece de nuevo a transmitir tenues señales de tiempo, alteridad, cambio, Utopía. El problema que hay que resolver es el de escapar del presente calmo de la postmodernidad para volver al tiempo histórico real y a una historia hecha por seres humanos». Fredric Jameson, «La ciudad futura», *New Left Review*, núm. 21, Madrid, Akal, 2003, p. 103.

modelos de vida normativos a base de buenas dosis de disciplina, sino por movilizar la capacidad que los sujetos tienen de desear, crear, cooperar, comunicar o incluso de diferir y transgredir normas, incitando a la continua apertura de nuevos nichos para el mercado. Este «poder sobre la vida» que se basa en la expropiación de la potencia que acompaña a la existencia humana[5] va asociado a un amplio proceso en el que el individuo toma conciencia de su cuerpo, de su salud, de su condición finita, de su soledad y de su vulnerabilidad.[6] Tal y como ha expresado el filósofo francés Alain Badiou «en el mundo contemporáneo, el individuo reconoce la existencia objetiva de cuerpos solitarios y, en primer lugar, de su propio cuerpo».[7] Es así que el cuerpo y lo singular, la diferencia y el cambio dejan de ser lugares contrapuestos al poder y se convierten, paradójicamente, en afirmaciones del mismo. A la autonomía le ocurre algo parecido: en un mundo en el que el individuo y sus capacidades se ponen al servicio del poder y la vida se convierte en una experiencia individual, ¿qué valor podría tener afirmar la autonomía mientras ésta sea una exigencia del capital para el individuo contemporáneo y no una experiencia propia de cooperación colectiva? Si es cierto que en la actualidad «cada uno se encuentra solo con su vida, empresario de sí mismo, gestionando su currículo para no quedar desconectado de la red, viviendo la vida como una colección de experiencias que nos acontecen y que se dividen en buenas y malas»,[8] ¿qué sentido tendría acentuar la idea de separarse del poder, aunque fuese hacia el idilio soñado, cuando es el poder el que se dedica a separar, privatizando la vida, individualizando la experiencia, insistiendo en la soledad?

---

5. Virno, P., *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

6. Mauricio Lazzarato, citando a Foucault, lo explica del siguiente modo: «En efecto, desde el siglo XVIII, los dispositivos de *poder* y *saber* tienen en cuenta los "procesos de la vida" y la posibilidad de controlarlos y modificarlos. "El hombre occidental aprende poco a poco lo que significa ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, una salud individual y colectiva, fuerzas que se pueden modificar" (Foucault, *La volonté de savoir*, p. 187). Que la vida y lo viviente, que la especie y sus condiciones de producción se hayan convertido en los retos de las luchas políticas constituye una novedad radical en la historia de la humanidad. "Durante miles de años, el hombre ha permanecido siendo lo que era ya para Aristóteles: un animal vivo y, además, capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en la política cuya vida, en tanto que ser vivo, está en cuestión" (*ibidem*, p. 188)». Lazzarato, M., «Del biopoder a la biopolítica», *Multitudes*, núm. 1, 2000.

7. Alain Badiou, «Cuerpos, lenguajes, verdades», *La filosofía, otra vez*, Madrid, Errata Naturae, 2010.

8. Espai en Blanc, *La sociedad terapéutica: materiales para la subversión de la vida*, Barcelona, Bellaterra, núm. 3-4, 2008.

Es por ello que la ambivalencia que podíamos encontrar en las prácticas autónomas a principios de los noventa se desplaza fuera de las parcelas complacientes de la identidad; avanzan hacia la creación de prácticas transversales, a la búsqueda de alianzas, al tiempo que formulan nuevas preguntas: ¿cuál puede ser el significado de una apuesta por la autonomía en este contexto en el que ha sido inscrita como parte de la lógica de dominación? Como afirma el grupo Espai en Blanc: «No se puede oponer simplemente la autonomía (autonomía social) a la heteronomía porque antes hay que rescatarla de su apropiación por el capital, antes hay que construirla colectivamente».[9] La fortaleza política pasaría entonces por recuperar juntos esa vida robada sin partir de identidades fijas que prefiguren con quiénes emprender esa tarea incierta; por reelaborar vínculos sociales y afirmar otras expresiones frente a la imposición de un mundo en el que parece imposible imaginar otros posibles para la vida. La creación de espacios inclusivos, redes sociales diversas, movimientos abiertos, políticas transversales y no identitarias se convierte en una máxima para la que no existen recetas de actuación.

La crítica a la organización actual de los cuidados apunta al corazón de este problema; es una punta de lanza contra el ideal de «autonomía» capitalista: las huellas de la vida común han sido borradas, pero una vida sin los otros es insostenible. La imagen de una persona autónoma e independiente es una ficción (arraigada en valores masculinos y occidentales) que está muy lejos de la interdependencia con la que nos encontramos en el desarrollo de toda vida. Volveremos sobre esto en el último capítulo, pero adelantemos que si el capitalismo contemporáneo se dedica a eliminar la interdependencia que existe entre las personas, privatizando la vida a través de falsas promesas de autonomía e independencia personal, la provisión de cuidados pone en evidencia la importancia de este vínculo (que hoy además ha cobrado dimensiones transnacionales con las cadenas globales de cuidados) y la imposibilidad de que la vida se sostenga sin él. Esto no significa que haya que recuperar una versión femenina de los cuidados, y menos que no haya que reelaborar las relaciones implicadas en ellos.[10] Pero sí

9. *Ibidem.*

10. María Jesús Izquierdo pone un énfasis especial (a diferencia de otras autores) en el hecho de que las relaciones de desigualdad sobre las que se ha construido el cuidado y la socialización de género impiden que se pueda exigir un cambio sobre esa misma base de desigualdad. No basta con exigir que «se cuide más», es necesaria una reinvención radical de las relaciones implicadas en los cuidados. «Del sexismo y la mercantilización del cuidado a su socialización: Hacia una política democrática del cuidado» en el Congreso Internacional Sare 2003, *Cuidar Cuesta: costes y beneficios del cuidado*, Gasteiz, Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer y Comunidad Europea/ Fondo Social Europeo, 2004, pp. 119-154.

señala que los cuidados aparecen como un terreno común que es a la vez tanto fuente de malestar como de crítica. De malestar porque en la experiencia cotidiana se descubre el choque entre la lógica de acumulación basada en la búsqueda de beneficio y la lógica de la sostenibilidad de la vida.[11] De crítica porque la elaboración conjunta de ese malestar puede abrir la posibilidad de pensar la autonomía, no como ejercicio individualizador de valorización del capital, sino como capacidad para construir una vida en la que se afirme la interdependencia y se dibuje de un modo más justo, abriendo nuevos sentidos colectivos para su organización.

2. El significado de la autonomía en el movimiento feminista de los años setenta

> La necesidad de la «autonomía» del movimiento es un sentimiento muy profundo entre las feministas marxistas. Por un lado, se basa en la desconfianza que ha provocado la actuación de los partidos de izquierda respecto a la «cuestión femenina» Desde el tiempo en que Alexandra Kollontai fue separada del primer gobierno revolucionario de la URSS la situación apenas se ha modificado. A nivel individual, las militantes de estos partidos son reducidas a cumplir tareas auxiliares y los militantes oprimen a sus mujeres. A nivel político, estos partidos han llegado, en el mejor de los casos, a considerar a las mujeres como un «sector» en el que convenía «intervenir». En cualquier caso, no han considerado nunca la lucha feminista como algo prioritario o de especial importancia, ni lo han abordado seriamente. Por otra parte, la autonomía se siente como necesidad imperiosa. Durante toda la historia, la mujer […] se ha visto privada de una identidad, de un lenguaje, formas de lucha, objetivos propios, y debe conquistarlos ahora, no mañana ni en un mundo mejor.[12]

> Durante millones de años las mujeres han estado sentadas en casa, y ahora las paredes mismas se hallan impregnadas de esta fuerza creadora, que ha sobrecargado de tal modo la capacidad de los ladrillos y de la argamasa que forzosamente se engancha a las plumas, los pinceles, los negocios y la política. Y debe concluirse que sería una lástima terrible que le pusieran trabas o lo

11. Orozco, A. P., *Economía feminista de la ruptura. El caso de los cuidados*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2005.

12. Miranda, M. J. y Abril, M. V., *La liberación posible*, Madrid, Akal, 1978.



desperdiciaran, porque es la conquista de muchos siglos de la más dura disciplina y no hay nada que lo pueda sustituir. Sería una lástima terrible que las mujeres escribieran como los hombres, o vivieran como los hombres, o se parecieran físicamente a los hombres, porque dos sexos son ya pocos, dada la variedad y vastedad del mundo...[13]

Corría el año 1949 cuando Simone de Beauvoir escribió *El Segundo Sexo,* donde afirmaba: «No se nace mujer, se llega a serlo». Esta frase logró dar cuenta, con un exitoso pliegue de sentido, de las reflexiones e intuiciones que compondrán la singularidad de los análisis y reivindicaciones del feminismo de la Segunda Ola, que sacudió con energía medio mundo en las décadas de los años sesenta y setenta. ¿Cuál era la novedad invocada en esta sugerente afirmación? Por un lado, la posición de inferioridad que ocupaban las mujeres deja de entenderse como un dato inscrito en la naturaleza y pasa a considerarse una categoría tejida en el entramado social, a través de aprendizajes conscientes e inconscientes, impuestos y asumidos, deseados y repudiados, contradictorios. Por otro lado, si, efectivamente, no se nace mujer sino que hay un proceso por el que se llega a serlo, eso significa que en medio de las determinaciones sociales existe un espacio de libertad, de elección: ¿es que podría una mujer llegar a ser otra cosa distinta de lo que es, de la norma que le dicta lo que debe ser? Como dice Neus Campillo: «En la concepción de la acción, la libertad y el reconocimiento de Simone de Beauvoir, la pregunta qué es una mujer no es una pregunta por la identidad de las mujeres sino por las posibilidades de una libertad en la condición femenina […] la pregunta que se abre, entonces es, ¿cómo es posible para una mujer asumir la construcción implicada en "su ser mujer" y al mismo tiempo asumir su ser más allá de esa construcción?»[14]

---

13. Woolf, V., *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2001 [1929].

14. Campillo, N., «Ontología y diferencia de los sexos» en Tubert, Silvia (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003, pp. 83-122.

Un sentir compartido

El feminismo que nació en el Estado español en la década de los setenta exploró la posibilidad de poner en práctica esa libertad. El deseo de autonomía surge en este contexto salvaje. De Beauvoir había dejado sobre la mesa una pregunta inaplazable acerca de la construcción social de los géneros, despojándolos de toda connotación natural. La rebelión contra la naturaleza, la moral impuesta y las costumbres no se hizo esperar, dando forma a una composición original de líneas de fuerza cruzadas sobre el horizonte de la vida social: éxodo de la familia y del hogar («no somos esclavas, rompe las cadenas», «insumisión al servicio familiar obligatorio»), experimentación y liberación sexual («sexualidad no es reproducción»), lucha contra el machismo y las agresiones («ninguna agresión sin respuesta», «la calle y la noche también son nuestras»), autonomía y autoconocimiento del cuerpo («aborto libre y gratuito», «derecho al propio cuerpo»), participación política, acceso al mercado de trabajo, ruptura de la frontera de lo privado («lo personal es político») y revalorización de lo femenino. Se trataba de un movimiento dispuesto a poner patas arriba los cimientos de la cultura y decidido a inventar otros significados para los géneros. No bastaban los movimientos reformistas que pretendían conseguir objetivos parciales (guarderías, igualdad en el trabajo, aborto, etc.) sin cuestionar la realidad de manera global o los que, como la versión del feminismo liberal estadounidense, se amoldaban a las nuevas exigencias que imponía el capitalismo. En este contexto de efervescencia, el movimiento feminista, al igual que otros movimientos fraguados al calor de la Transición o en el seno de la última etapa del franquismo, sintieron un enorme poder: estaba en juego el futuro de todos y parecía posible alcanzar un cambio profundo y real de la sociedad.

Se fue descubriendo que el papel que la tradición había asignado a las mujeres podía ser desafiado con infinidad de pequeños gestos que desordenaban el régimen de género. Aunque estaban fuertemente condicionados por la dureza del contexto de la dictadura franquista y el peso de la religión y la moral, resultaban absolutamente radicales en su significado, impactaban en el corazón del silencio tácito preservado históricamente. Cuando las mujeres forzaban a los maridos a quedarse al cuidado de hijos e hijas mientras ellas acudían a las asambleas, se estaba produciendo una enorme ruptura en el imaginario, impensable por otro lado sin el respaldo del movimiento y el apoyo de otras mujeres. Consignas como «Mujer, rompe tus cadenas» corrieron como la pólvora, resonando por

los rincones de las calles agitadas. La formulación de Gayle Rubin del «sistema sexo-género»[15] arrojó mucha luz sobre el problema de la «naturaleza de las mujeres» (aunque posteriormente se la criticase por haber preservado el sexo como un dato natural), pues ayudaba a distinguir entre el sexo (lo natural, lo biológico, lo dado) y el género (lo construido, lo cultural, lo social) a la vez que desvelaba cuáles eran los efectos estructurales de su interrelación: la división sexual del trabajo y la orientación heterosexual del deseo.

La hipótesis que vertebraba el movimiento era que todas las mujeres sufrían una experiencia similar de opresión, impuesta por las desigualdades que provocaban las complejas articulaciones entre patriarcado y capitalismo. Siguiendo los preceptos marxistas esta experiencia debía ser en primera instancia suficiente para sacudir las conciencias dormidas, desatando una lucha irrefrenable. Y es que, aunque posteriormente se comprendió que no se trataba tanto de «despertar» o de «falsa conciencia» como de reelaborar y dar nuevos sentidos a las condiciones de existencia, efectivamente, una experiencia similar atravesaba las vidas de una inmensa mayoría de mujeres. La dura realidad de la España franquista impuso durante décadas el peso de una sociedad altamente uniformizada y organizada según un modelo de identidades y lugares homogéneos: «hombre trabajador - mujer ama de casa», «producción-reproducción», «público-privado». El trabajo en el hogar, como madres y esposas, era prácticamente obligatorio, excluyendo a las mujeres radicalmente de la esfera pública. Las diferencias de clase multiplicaban la dureza de esta situación: además del hogar, muchas debían trabajar en el campo o en las fábricas. Excepto algunas privilegiadas, la mayoría no estudiaba y todas dependían de sus maridos, a cuyas expensas se encontraban para abrir o sacar dinero del banco, por ejemplo. Y para todas era una aventura con riesgo de cárcel, exclusión o incluso muerte tener que abortar en las clínicas clandestinas, prostituirse o separarse del marido (que además podía hacer uso de la patria potestad sobre los hijos). En este sentido, categorías como «Mujer» y «patriarcado» remitían a cuestiones universales: la Mujer representaba a todas las mujeres y el patriarcado expresaba los efectos de un único sistema de opresión.

A la hora de explicar los orígenes de esta situación había diferentes posturas. Para unas, la causa se hallaba en la propiedad privada y en el control de la reproducción, piezas indispensables para perpetuar el sistema de herencia producto de las relaciones capitalistas; para otras, se trataba de la división sexual del trabajo y de la reclusión

15. Gayle R., «El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo», *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 30, 1988 [1975], pp. 95-145.

de las mujeres en el hogar, utilizada para mantener la gratuidad del trabajo reproductivo y el control sobre la reproducción de la vida; para otro sector, la clave estaba en la instrumentalización de la mano de obra femenina, utilizada por los capitalistas como contingente de reserva en tiempos de crisis. Sin embargo, más allá de teorías y distintas ideologías, en la corriente vertiginosa por la que se dejaban arrastrar cuerpos y pasiones en aquellos años, primaba lo común, existía una identificación colectiva. De ahí la acogida y fuerza que tenían las campañas lanzadas por la amnistía para las mujeres presas con eslóganes como «yo también soy adúltera», «yo también soy puta» o «yo también he abortado», asumidas por todo el movimiento.[16]

Efectivamente, la unidad y el sentir común fueron los incuestionables puntos de partida de un movimiento que consiguió modificar para siempre la naturalidad de las relaciones de género y poder, más allá de divergencias y la disparidad de voces aglutinadas a su alrededor.[17]

La singularidad del movimiento

Los grupos de autoconciencia adquirieron rápidamente mucha importancia, influidos por las prácticas *self-help* [auto-ayuda] originadas en EEUU en 1971, en colectivos como Redstoking, en el interior del Women's Liberation Movement (Women's Libs) [Movimiento de liberación de las mujeres]. Cobraron especial fuerza en Italia a raíz de la experiencia de grupos como las mujeres de la Librería de Milán. En estos grupos existía una preocupación enorme por crear herramientas con las que volver a leer la realidad, visibilizando la subordinación de las mujeres y las vivencias que pasaban más desapercibidas, a la vez que desnaturalizaban la jerarquía sexual. En el Estado español, la práctica de la autoconciencia fue difundida por colectivos como LAMBROA en Euskadi (1977) y LAMAR en Cataluña, que plantearon la necesidad de producir un cambio de mentalidad más allá de la equiparación de derechos y de buscar una identidad propia y una nueva sexualidad que fuese crítica con la organización heterosexual de la sociedad.[18] La práctica de

16. VVAA (Asociación Mujeres en la Transición democrática), *Españolas en la transición. De excluidas a protagonistas (1973- 1982),* Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

17. Miranda, M. J. y Abril, M. V., *op. cit*., p. 209.

18. Agustín Puerta, M., *Feminismo: Identidad personal y lucha colectiva (Análisis del movimiento feminista español en los años 1975 a 1985),* Granada, Universidad de Granada, 2003, pp. 130 y ss.

la autoconciencia (que consistía en reuniones en las que diferentes mujeres compartían información y saberes autoformándose sobre diferentes cuestiones como el cuerpo o la sexualidad) tenía la gran virtud de permitir conectar cada vivencia solitaria e individualizada con una experiencia colectiva. A través del «partir de sí», se expresaban y releían vivencias atrapadas en los rincones de la intimidad. Estos grupos sirvieron para poner nombre a lo que no tenía, construir imaginarios propios, y hacer más fuertes a mujeres que encontraban un espacio hasta entonces inexistente con el que dar un sentido político a sus problemas. La preocupación por el cuerpo, la sexualidad o el amor se combinaban con la inquietud por crear espacios de mujeres, cuidar las prácticas asamblearias, buscar acciones imaginativas que interpelasen a la sociedad, trabajar la comunicación desde el plano expresivo y no limitar el espíritu de lo espontáneo a fórmulas preconcebidas.

Este estilo tan propio chocaba con los partidos, que planteaban que las demandas de las mujeres debían supeditarse a los objetivos generales de la lucha. Partidos como el PCE prepararon sus secciones de mujeres insertas en los programas generales. Por ejemplo, algunos marxistas pensaban que la familia era producto del sistema de herederos legítimos que permitía transmitir la propiedad privada. Al acabar con la propiedad privada, afirmaban, no existirían herencias que salvaguardar y la familia y su estructura monógama dejarían de tener sentido, de tal modo que los hombres no tendrían motivos para establecer su supremacía. La familia venía a ser, de este modo, una reminiscencia de la ideología burguesa que desaparecería con el triunfo del proletariado.[19] Pero las relaciones de poder no desaparecían en las comunas ni en las relaciones de amistad ni en otro tipo de relaciones amorosas supuestamente más libres. Era necesario un análisis específico de la situación particular de las mujeres que explicase en qué consistía y cómo podía cambiarse. El marxismo, decían, «se había limitado a asimilar a las mujeres a la clase social de sus maridos […] sin tener en cuenta otras consideraciones sobre la posición de la mujer en la sociedad».[20]

¿Cuáles eran esas otras consideraciones? La economía subjetiva y afectiva de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, los privilegios que los hombres obtenían de esas relaciones, el injusto reparto del trabajo doméstico, la sexualidad, el placer o el cuerpo. Eso sí, estas cuestiones se cruzaban con un análisis minucioso del

19. Pineda, E.; Oliván, M.; y Uría P., *Polémicas Feministas*, Madrid, Revolución, 1985, p. 26.

20. *Ibidem*, p. 66.

capitalismo, tal y como mostró el fecundo debate sobre el trabajo doméstico.[21] Sin una mezcla de ambas perspectivas (lo subjetivo y lo económico) no parecía posible atravesar los modos de sujeción, la familia y la estructura social. Estas conexiones dieron lugar a puntos de encuentro entre las teorías feministas, las marxistas, las psicoanalíticas y las filosofías de la diferencia o postestructuralistas. Más allá de la fortuna o el desatino de estas relaciones, los nuevos análisis transversales tocaron una dimensión que las luchas más clásicas de la izquierda basadas en la economía y la lucha de clases no querían tomar en cuenta: la dimensión psíquica y subjetiva del poder.

Un poco de historia

En 1975 el movimiento feminista hace su primera aparición pública. Desde el principio, la cuestión de la autonomía ocupó un lugar central, simbólico. Grupos como el FLM (Frente de Liberación de la Mujer) defendieron que el movimiento debía ser autónomo de los partidos, de los sindicatos y de los hombres, un espacio donde las protagonistas fuesen las propias mujeres y el análisis de su realidad, lo prioritario. La autonomía contenía un doble desafío. Por un lado, había que otorgar un lugar central a los problemas de las mujeres, hasta entonces invisibilizados o hechos subsidiarios de otras cuestiones políticas, ya que no tenían la misma relación que los hombres ni con el Estado ni con el trabajo;[22] por otro lado, había que reconstruir y conquistar espacios de libertad y autonomía personal ya que las mujeres todavía eran consideradas dependientes legal y moralmente.

Aunque la presentación pública del movimiento de liberación se produjo en 1975, una década antes, en 1965, ya existían algunas iniciativas, como el Movimiento Democrático de Mujeres (MDM) que formaba parte del PCE y que publicaba un boletín mensual llamado

21. VVAA, *Aportaciones a la cuestión femenina*, Akal, Madrid, 1977.

22. M. J. Miranda y M. V. Abril explican este doble desafío de la autonomía del siguiente modo: «Además, en tanto que la opresión implica directamente nuestra vida privada, se nos plantean problemas suplementarios; el nivel de compromiso es mucho mayor que en otros combates; éste nos enfrenta a nuestros compañeros hombres […] Por más que les mostremos que los fines de nuestras luchas son comunes, se sentirán tentados a invitarnos a "ayudarles en la suya" […] Mientras no definamos claramente el objetivo de nuestra lucha no podremos establecer la estrategia, y sin ésta, todas las técnicas, por muy imaginativas que sean, pueden ser desviadas de su meta». Miranda, M. J. y Abril, M. V., *op. cit*., p. 209.

La Mujer y la Lucha, elaborado en la clandestinidad y difundido durante esa década. A finales de los sesenta, como estrategia para salir del trabajo clandestino, plantearon introducirse en las Asociaciones de Amas de Casa y Hogar y acercarse a las mujeres en los barrios. Estas asociaciones habían sido creadas por el régimen en los sesenta y tenían un carácter marcadamente conservador y jerárquico. Pero en 1968 se crea la Asociación Castellana de Amas de Hogar, con un planteamiento crítico, una organización asamblearia y la idea de que la figura del ama de casa, como tal, debía desaparecer.[23]

Este sector crítico irá creciendo, desbordando las filas del MDM, y en 1975, al calor del movimiento vecinal y del movimiento obrero, se realizó una acción espectacular: un boicot en forma de huelga de compras contra la carestía de la vida y la subida del pan que tuvo lugar el 20 de febrero y que, según el MDM, fue seguido por 800.000 mujeres. Como escarmiento, desde el régimen se suspendió la actividad de todas las asociaciones que habían participado en el boicot, pero una gran movilización en contra obligó a que se retirase la suspensión.[24]

En 1975, una serie de grupos (MDM, las Asociaciones de Amas de Casa, la Asociación Española de Mujeres Separadas, la Asociación Española de Mujeres Universitarias-AEMU, el Seminario de Estudios Sociológicos de la Mujer, el Club de Amigos de la UNESCO y otros grupos de cristianos de base), que venían reuniéndose desde 1974 y que formarán la Plataforma de Organizaciones Feministas, realizan una rueda de prensa clandestina en la que hacen públicas una serie de reivindicaciones comunes. En 1975 impulsan, junto a otros grupos, la celebración de las I Jornadas de Liberación de la Mujer en las que aparecen ya las diversas tendencias: la del MDM que pretende vincular la lucha feminista con la situación política general del país y rehúsa tratar determinados temas «comprometidos» como la sexualidad, y la de los Colectivos Feministas que defienden centrarse exclusivamente en la problemática de las mujeres. En cualquier caso, lo que queda patente en esas primeras jornadas es la necesidad de construir un movimiento autónomo respecto de los partidos, capaz de tomar sus propias decisiones.

El 15 de enero de 1976 se convocó, boca a boca, la primera manifestación de la Plataforma realizada de manera unitaria bajo el lema «Mujer: lucha por tu liberación». En marzo de ese mismo año se celebran las I Jornadas Catalanas de la Dona a las que asisten unas 3.000

23. Agustín Puerta, M., *op.cit.*, p. 81.

24. VVAA (Asociación Mujeres en la Transición democrática), *op. cit*.

mujeres. En 1977, la Asamblea de Mujeres de Bizkaia, que aglutinaba a mujeres de distinta índole política y social, convoca las Jornadas Feministas de Euskadi en las que se hace visible por primera vez un movimiento radical que ya no está representado por los Colectivos Feministas, sino por los grupos de autoconciencia, cuya presencia va cobrando cada vez más fuerza. Estos grupos, cuyas prácticas están relacionadas con el *self-help*, no piensan que la mujer constituya una clase social, ni que haya que tomar el poder. En esas jornadas, las mujeres de LAMBROA defendieron con rotundidad la única militancia y argumentaron que las mujeres de los partidos estaban funcionando como correa de transmisión dentro del movimiento.

Los temas tratados a lo largo de esos años de efervescencia fueron la educación y el sexismo, la abolición de todas las leyes que generaban discriminación, la legalización de los anticonceptivos, el derecho al cuerpo, la erradicación de la prostitución y la defensa de los derechos de las prostitutas y la amnistía para las mujeres encarceladas por delitos específicos (adulterio, aborto, anticoncepción o prostitución).[25] Mientras tanto, se realizaban manifestaciones que inundaban las calles espontáneamente, saltos relámpago, para exigir libertad y democracia;[26] o acciones como las organizadas frente a la cárcel de Yeserías exigiendo la amnistía para las 350 mujeres presas en aquel entonces (1977) por delitos específicos de la mujer;[27] y se ponían en marcha diversos dispositivos que servían como punto de encuentro, apoyo a mujeres y divulgación del feminismo. Fue el caso de la primera asesoría para mujeres separadas creada por la Asociación Española de Mujeres Separadas (AEMS): al tiempo que se proporcionaba cobertura legal e información, se iba tejiendo una red de apoyo mutuo y solidaridad desde la que se lanzaban campañas y denuncias sobre lo que ocurría en el interior de los hogares (violencia, discriminación, abusos). Otra experiencia similar fue la creación de los primeros centros de Planificación Familiar, concebidos en sus orígenes como herramientas para dotar a las mujeres de la capacidad de control sobre su cuerpo y su sexualidad. Los centros de *planning* se creaban «alrededor de un grupo de mujeres que garantizaba la orientación feminista y establecía los lazos entre las organizaciones del barrio y el movimiento».[28]

La diversidad del movimiento iba *in crescendo* y parecía ciertamente irreductible: de los barrios obreros a las universidades, de la fábrica a las escuelas, de las asambleas a la calle. Surgían infinidad

---

25. VVAA (Asociación Mujeres en la Transición democrática), *op.cit.*, pp. 94 y ss.

26. *Ibidem*, p. 31.

27. *Ibidem*, p. 97.

28. Agustín Puerta, M., *op. cit.*, pp. 85-86.



de colectivos y grupos: en torno a los partidos, a los lugares de trabajo, a los barrios o simplemente en torno a la fuerza y al calor que desprendía el momento de agitación.

En 1979 llegaron las elecciones, con el triunfo de la izquierda en la mayoría de los municipios. Sin embargo, esta victoria no se tradujo en un incremento de la presencia de las mujeres en las instituciones ni en un avance en el reconocimiento de las demandas que se habían puesto sobre la mesa. Esto generó un mayor sentimiento de rechazo a las organizaciones políticas de carácter mixto y a las instituciones que se habían mostrado indiferentes ante las reivindicaciones feministas. A esto habría que sumarle la decepción generalizada de la mayoría del movimiento que durante 1978 había criticado el texto constitucional, exigiendo cambios en su elaboración que no fueron aceptados. En este marco, en 1979, se realizaron las II Jornadas Feministas Estatales de Granada, coincidiendo con el protagonismo que tomaron en aquellos años partidos extraparlamentarios como la Liga Comunista Revolucionaria y el Movimiento Comunista. En el encuentro, las diferencias afloraron, cobrando una densidad mayor: una parte de las asistentes criticó y abandonó el encuentro debido a la presencia de los partidos y a la poca transparencia con la que actuaban, haciendo estallar las discrepancias en torno a la doble y la única militancia y al feminismo de la igualdad y de la diferencia.

Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia

> En el año 1977 cuando la Coordinadora Feminista de Barcelona aún se reunía en locales clandestinos se oía cantar a Lourdes Borrás «No volem igualtat» coreada por las mujeres del grupo LAMAR. […] Posteriormente yo misma presenté otro tipo de análisis en las famosas Jornadas Estatales de Granada (1979) que proponía el término «diferencia» […] Hoy todas hablan de igualdad […] Clarifiquemos el asunto: sí a la igualdad en cuanto se refiere a todo lo que atañe a los derechos humanos; no a la igualdad en cuanto signifique una forma de asimilación […] Las que no nos queremos integrar en este sistema porque no nos gusta

> ni es el nuestro, las que no somos heterosexuales, no contamos, estamos excluidas. Ya es hora de que nos enteremos: ¡la igualdad solo es para unas cuantas![29]

> Unas eligieron lo urgente y otras nos encaminamos hacia lo importante. Creo que ni unas ni otras estábamos dispuestas a ser una generación perdida. De modo más o menos consciente sabíamos que estábamos transformando el mundo (Marx) y cambiando la vida (Rimbaud). Y todas, sin duda, hacíamos historia. Más de lo que imaginábamos, pues el feminismo, de modo diluido o *light*, ha impregnado ya todos los rincones de la sociedad del dos mil. Y un plus: ha sido el movimiento político más importante de las últimas décadas.[30]

Desde los inicios del movimiento hubo, a grandes rasgos, dos tendencias: la del marxismo y la lucha de clases, representada por el MDM (Movimiento Democrático de Mujeres) y que en el análisis de las formas de dominación ponía el acento en las relaciones capitalistas de producción y en la división sexual del trabajo, y la de las feministas radicales, con la organización de los Colectivos Feministas, que lo ponían en la dimensión psico-sexual, pensando que la sexualidad de hombres y mujeres difería radicalmente y que el problema se encontraba en la inferioridad con la que era considerada la diferencia encarnada por las mujeres. La primera utilizaba las herramientas que ofrecía el marxismo para elaborar sus teorías de liberación y tenía como referente a las feministas marxistas Alejandra Kollontai y Clara Zetkin. La segunda se basaba en los análisis de Sulamith Firestone y su *Dialéctica del sexo* o de Christine Delphy y su obra *El enemigo principal*, en los grupos de autoconciencia del Women's Libs de EEUU y en las pequeñas experiencias de comunidades de mujeres de los años sesenta fuera del país y de los setenta en el Estado español (en Ibiza o en Cataluña). Digamos que, para las primeras, era el capitalismo lo que ocupaba el lugar central a la hora de explicar el origen de la dominación y, para las otras, ese lugar lo ocupaba el patriarcado. Para unas se trataba de una lucha global junto a otras y para las segundas se trataba de una lucha específica. Más tarde esta diferencia se plasmó en decisiones importantes sobre la dirección que tomaba el movimiento respecto a las instituciones o sobre la forma en la que se organizaba y los objetivos que perseguía:

---

29. Amman, G., *Laberint*, 1991.

30. Sendón, V., *Marcar las diferencias: discursos feministas ante un nuevo siglo*, Barcelona, Icaria, 2002.

a *grosso modo* (y teniendo en cuenta lo limitado de descripciones de este tipo que siempre barren las diferencias vivas), diremos que unas se encontraban más cercanas a los partidos políticos, a la doble militancia y a los grandes proyectos y reformas sociales; y que otras ponían más el acento en la organización autónoma, en la construcción de formas alternativas de vida y en los procesos de valoración personal en torno a un nuevo modelo de micropolítica de lo subjetivo. Esta diferencia apareció desde los orígenes del movimiento:

> El hecho más importante que se produjo en las Primeras Jornadas Nacionales por la Liberación de la Mujer fue la aparición pública de dos movimientos existentes ya en aquel momento: el Movimiento Democrático de Mujeres y el Colectivo Feminista. La discusión se polarizó en torno a las posturas representadas por ambos, y fue, para nosotras, extraordinariamente clarificadora. Creemos sinceramente que sólo a partir de ese momento se puede hablar de «movimiento feminista» y de «tendencias feministas» en el Estado español […]. Mientras que para las mujeres del MDM, la lucha feminista es una parte de la lucha global, para las mujeres de los colectivos, como para el resto de las feministas radicales de todo el mundo, el feminismo es la «lucha» y la última revolución es la revolución feminista, porque la mujer es «la última clase oprimida».[31]

Con el tiempo, se acabaron definiendo dos tipos de feminismos: el de la igualdad y el de la diferencia. Para el feminismo de la igualdad, el género es una construcción socio-cultural basada en el sexo biológico. Hay que luchar por deshacer esa construcción y llegar a la igualdad entre todas las personas, más allá del género impuesto socialmente. Para el de la diferencia, la igualdad no es posible porque hombres y mujeres son ontológicamente diferentes y, por lo tanto, la batalla no está en hacerla desaparecer, sino en revalorizar la diferencia considerada inferior social y culturalmente. Las feministas de la diferencia critican a las de la igualdad por buscar reformas institucionales y una igualdad que es la igualdad de un sistema injusto, asimilado a lo masculino; también por ignorar las diferencias psico-sexuales entre hombres y mujeres. Por su parte, las de la igualdad critican a las de la diferencia por perder de vista la posibilidad de cambios reales en la sociedad y quedarse en un análisis subjetivo incapaz de proyectarse hacia el exterior.[32] Como dice Garaizábal, «la polémica estaba servida: unas les acusaban de

---

31. *Ibidem*, p. 221.

32. *Ibidem*, pp. 176 y ss.

victimistas y de negar la feminidad; las otras de mistificar y ver sin fisuras lo femenino».[33] Y ambas tendencias compartían la idea de que existía un sujeto fuerte, unitario, el sujeto Mujer: en el caso del feminismo de la igualdad en forma de sujeto político y en el del feminismo de la diferencia, en forma de sujeto ontológico, irreductible. En uno el cuerpo desaparece, se neutraliza y el género como construcción social se aplica de manera homogénea para todas las mujeres. En otro, el género se identifica con una esencia compartida fundada en el cuerpo-sexo-biológico y con un único significado: cada mujer representa la misma identidad-Mujer. Uno hace del género una esencia social y otro una esencia ontológica, ambas parten de una identidad que determina su destino.[34]

Sin embargo, muchas de las inquietudes eran las mismas para ambas posturas. En realidad, las que defendían la diferencia batallaron por los derechos sociales construyendo la posibilidad de que se produjesen cambios reales hacia la igualdad. Y las de la igualdad, al exigir que la diferencia excluida de las mujeres tuviese cabida, estaban dibujando los contornos de una sociedad que ya no era por fuerza la anterior.[35] Además, existía un punto común importantísimo: ninguna de estas cuestiones eran planteadas con códigos ideológicos externos al movimiento: fueron descubriéndose y elaborándose sobre la marcha desde el interior del propio proceso.[36] Sorprenderse y dejarse atravesar por la experiencia fue un requisito intuitivo desarrollado frente a posiciones estáticas. Incluso, con el tiempo, algunas feministas se

---

33. Garaizábal, C., «Apuntes desde el feminismo» en Laboratorio Feminista (ed.), *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Relaciones entre producción, reproducción y consumo*, Madrid, Tierradenadie, 2006 [2003].

34. Casado, E., «La emergencia del género y su resignificación en tiempos de lo "post"», *Foro Interno. Anuario de teoría política*, núm. 3, 2003, pp. 41-66.

35. VVAA, *Aportaciones a la cuestión femenina*, Akal, Madrid, 1977.

36. A propósito de la importancia para el feminismo de la experiencia frente a la ideología, Susan Griffin afirma lo siguiente: «[…] cuando una teoría se transforma en ideología comienza a destruir la individualidad y la autoconciencia. Nacida en un principio de sentimientos, pretende situarse por encima de los sentimientos. Por encima de las sensaciones. Organiza la experiencia de acuerdo con ella misma, sin llegar a ella. Por el mero hecho de ser lo que es, pretende tener razón. Invocar el nombre de esa ideología es convocar a la verdad. Nadie puede decir nada nuevo. La experiencia deja de sorprenderla, de atravesarla, de transformarla. Se molesta por cualquier detalle que no encaja en su visión del mundo. Comenzó como un grito contra la negación de la verdad y ahora niega cualquier verdad que no encaje en su esquema. Comenzó como una forma de restaurar el sentido de la realidad y ahora trata de disciplinar a la gente real, rehacer a los seres naturales a su imagen. Todo lo que no consigue explicar se transforma en su enemigo. Comenzó como una teoría de liberación y ahora es amenazada por nuevas teorías de liberación; construye una prisión para la mente». Susan Griffin, «El camino de toda ideología» citado en VVAA, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

han hecho eco de análisis de autoras como Joan Scott en los que se pone en evidencia que la polarización del debate en términos dicotómicos igualdad/diferencia conducía a un callejón sin salida:

> Así, siguiendo a Joan Scott, se puede decir que el debate «igualdad *versus* diferencia», lleva a un callejón sin salida: se ha ofrecido una u otra opción cuando ambas son interdependientes y la elección de una no excluye la otra […] Ambas posiciones se han mostrado enfrentadas, pero Scott, desde la teoría, aplicando la deconstrucción derridiana muestra cómo la oposición binaria es igualdad/desigualdad (no igualdad/diferencia) y diferencia, en cambio, es un concepto plural porque también encierra la diversidad que existe entre las mismas mujeres (o entre los hombres). La dicotomía igualdad y diferencia, plantea una elección imposible y eso es lo que se puede percibir al estudiar los discursos al interior del feminismo, porque las mujeres que hablan desde la diferencia tienen como objetivo final la igualdad, dando un rodeo a través de su propia experiencia como mujeres y por tanto desde la creación de una nueva identidad, mientras las mujeres que hablan desde la igualdad, coinciden en el mismo objetivo, pero al obviar la diferencia pueden dejar de lado la experiencia de ser mujer y lo que ha sido nuestra historia. En el primer caso, la igualdad se busca como superación de la desigualdad y no de la diferencia. Es más, en el caso de algunas autoras su pensamiento contempla tanto la diferencia como la igualdad.[37]

Las victorias conseguidas y el final del movimiento

Como hemos visto, en las Jornadas de Granada se produjo la primera fractura del movimiento, al abandonar el encuentro aquellas que se oponían a la presencia de partidos de izquierda.[38] Las diferencias

37. Lola G. Luna, «De la emancipación a la insubordinación. De la igualdad a la diferencia», 2000; disponible en http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismos-lola_luna.html.

38. Lola G. Luna, «De la emancipación a la insubordinación. De la igualdad a la diferencia», 2000

En diciembre de 1979 se dio el momento de mayor quiebra y dolor de aquella década; fue cuando surgió el grito: «no es eso», (el feminismo) «no es eso», lanzado en el Auditorio Manuel de Falla de Granada como crítica a la organización de las II Jornadas Estatales. Nos habíamos reunido dos mil mujeres de una cierta diversidad. La Coordinadora Estatal, que se reunía periódicamente en Madrid, puso en manos de las representantes



andaluzas la organización de las Jornadas, pero la realidad es que quedó en las de líderes femeninas de partidos políticos que nos sorprendieron con un diseño totalmente ajeno a lo que esperábamos los colectivos feministas. Mientras en los años anteriores sabíamos quién era quién en política, ahora la marginalidad de partidos que habían apostado por la extraparlamentariedad —especialmente la Liga Comunista y el Movimiento Comunista— habían hecho de los movimientos sociales, y no solo del feminista, su supervivencia política. La arrogancia y legitimidad de vanguardia que ostentaban era tan grande como el descaro con el que pretendían convencernos de su autonomía del partido.

En Granada se manifestaron las ansias de control de un movimiento que se preveía y se deseaba masivo. Las Jornadas estaban pautadas a semejanza de los Congresos partidistas, con una centralización digna del más fiel leninismo. La bronca fue enorme y las heridas marcaron el mapa feminista. Granada siempre ha sido y será recordada como el escenario de inflexión del movimiento a nivel estatal. Allí éste se partió en dos: las dificultades para reconducir el debate por derroteros clarificadores teóricamente, entre los colectivos independientes y las líderes de los partidos políticos, resultaron insuperables. La concepción del feminismo como un movimiento de masas era el análisis equivocado que se hacía desde los partidos de izquierda. Su desconocimiento de la historia del feminismo y sus peculiaridades, así como su reiterada interpretación errónea de los movimientos sociales está en el fondo de sus desaciertos. Es necesario ahondar en el análisis de la coyuntura política de aquel momento y del mapa de los partidos con sus posibilidades y errores en el análisis de la realidad del momento para llegar a conclusiones que sirvan para un futuro. Los partidos «extraparlamentarios» habían quedado fuera de su espacio natural, el sistema político, cuando la transición a la democracia

entre las que apoyaban la única o la doble militancia generaron un fuerte debate. Las primeras pensaban que era necesario invertir toda la fuerza y el tiempo del que se disponía y que lo específico femenino, históricamente menospreciado, no podía desarrollarse plenamente en contacto con los hombres (y partidos), que siempre habían mediado en la relación de las mujeres con el mundo, imponiendo jerarquías e impidiendo una experiencia propia de la realidad. Las que apoyaban la doble militancia pensaban que era imprescindible contar con el apoyo de las grandes organizaciones, fuesen mixtas o no. Pero en realidad existían otros motivos más profundos: para las que buscaban la igualdad era menos problemático organizarse en los partidos junto a los hombres porque partían de que las diferencias entre hombres y mujeres podían desaparecer.

En los años ochenta, a este conflicto se sumó la polémica en torno a las instituciones. Además, el escenario sobre el que se había armado el movimiento estaba transformándose drásticamente. Se lograron cambios legislativos como la legalización de los anticonceptivos (1977), la Constitución (1978), la regulación del matrimonio y el divorcio (1981), la protección de los hijos que nacen fuera del matrimonio, la patria potestad compartida (1981), las pensiones de los hijos y la legalización parcial del aborto (1985).[39] Estas concesiones

---

se consumó y de ahí que penetraran las expresiones de la sociedad civil (movimientos sociales, asociaciones, sindicatos). Pero esta circunstancia histórica hay que sumarla a la concepción generalizada de los partidos políticos como contenedores de la legitimidad de la representación de la sociedad civil, su «conducción», y, el movimiento feminista, mucho más inexperto y complejo que otros fue impactado especialmente por ese análisis. Actualmente está más claro que la crisis del sistema político es eso, crisis de representatividad y de legitimidad. En el momento de Granada se pasó por encima de la diversidad y se evidenció falta de lucidez para entender que éramos un movimiento social. La unidad se planteó mal, se explicó peor y por eso se perdieron oportunidades de ser más fuertes y estar cohesionadas. El centrismo partidista en el movimiento social feminista produjo confusión y desconfianza, y de ahí que los colectivos comenzaron a llamarse «independientes». Fue la forma de identificarnos como movimiento social y de significar la lucha por la autonomía. En la práctica política los colectivos eran asamblearios y la fragilidad de este tipo de organización se oponía a una estructura con estrategias muy definidas y unos intereses políticos en donde los problemas de las mujeres era un apéndice que se barajaba oportunamente, práctica que se continúa haciendo.

Disponible en http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismos-lola_luna.html.

39. Tras el vacío de reformas de toda la década de los noventa, las modificaciones legales siguieron realizándose con un despunte a finales de esta década: regulación de la adopción (1987), Ley de reproducción asistida (1988), Ley de conciliación de la vida familiar y laboral (1999), regularización de las parejas de hecho (entre 1999 y 2003 según las Comunidades Autónomas), matrimonios

influyeron en la potencia de los movimientos y disminuyó el deseo por forzar horizontes mayores de libertad; el feminismo de Estado hizo su aparición en 1983, con el Instituto de la Mujer, que integró a antiguas militantes. También se comenzó a disfrutar del acceso a los estudios superiores y al mercado laboral, de la independencia económica, los viajes al extranjero o la posibilidad de construir otros destinos vitales más allá del de madres o esposas.

En este sentido, los ochenta incorporaron un sabor agridulce: por un lado, la alegría y celebración de los nuevos derechos y la frescura de otros aires de libertad; por otro, el de la renuncia a procesos políticos más radicales que se vieron paulatinamente desactivados. La nueva situación social puso en cuestión que existiese una experiencia única para todas las mujeres y que la identidad estuviese formada exclusivamente por el género y no por otras diferencias que, una vez logrados los retos urgentes, comenzaban a hacerse más visibles. El movimiento fue diversificándose en infinidad de prácticas, según intereses y afinidades, y aparecieron iniciativas y grupos desconectados entre sí. Por ejemplo, en los ochenta surgen por primera vez diferentes actos, fiestas y convocatorias en torno al Día Internacional de la Mujer, celebrado de manera unitaria hasta entonces.[40]

Estos cambios se enmarcan en un contexto en el que las ideas de sujeto y razón que habían formado parte del andamiaje colectivo de la modernidad se ponen en suspenso, expresándose en otros terrenos como el artístico o el filosófico. El conjunto de la sociedad se percibe a sí misma de manera más compleja, atravesada por inquietudes que oscilan entre los nuevos hábitos de consumo, el mestizaje de culturas, las tecnologías o las nuevas identidades que aparecen vinculadas a las transformaciones del trabajo y que afectan de manera directa a las mujeres. Esta situación pone en tela de juicio el sentido de los movimientos sociales, que habían construido su significado en torno a identidades estables y representación homogéneas (las mujeres, los obreros). A lo largo de los noventa, la fragmentación de las prácticas se traduce en la desaparición definitiva del movimiento feminista en los términos en los que se había conocido hasta entonces. Unidad, coordinación y autonomía dejarán de ser nombres entrelazados, pese a la celebración de jornadas importantes como las Estatales de 1993 de Madrid o las de Córdoba del año 2000. La diferencia se instala como nueva condición existencial y política, de tal modo que sólo desde los márgenes ocupados por

---

homosexuales (2004), Ley de Igualdad de Género (2006), Ley de Dependencia y Ley de Identidad Sexual (2007).

40. VVAA (Asociación Mujeres en la Transición democrática), *op. cit.*, p. 116.

prácticas que asumen la fragmentación se vuelve posible escuchar e indagar en qué puede consistir algo así como la apertura de procesos de autonomía para la vida.

3. Años noventa: el reto de la autonomía sin sujeto. Identidades fragmentadas

Nuevas formas de hacer en común

En la década de los noventa el mundo que habíamos conocido se transforma a pasos agigantados. Como en una bobina de cine acelerada, los cambios de las estructuras sociales y económicas que venían perfilándose décadas atrás, se van sucediendo sin que nos de apenas tiempo de separar cada fotograma, coger aire y comprender qué es lo que está ocurriendo en realidad. En pocos años, el escenario se reorganiza drásticamente. Cambia el trabajo y las formas de producción, la familia, el rol que desempeñan las mujeres, las políticas públicas, la relación con el consumo, las nuevas tecnologías, los estilos de vida, las barriadas, las ciudades, desaparecen de manera definitiva los grandes movimientos sociales… Ante este panorama, esta década se presenta como un fin de siglo marcado por la incertidumbre; se abre un vacío. Vacío desde el que, sin embargo, comienzan a explorarse, con mayor o menor éxito, nuevas formas de hacer en común.

Lesbianas, insumisas y antimilitaristas, *queer*, transexuales, autónomas, internacionalistas, precarias, trabajadoras del sexo, okupas, migrantes o universitarias se organizan en colectivos pequeños, componiendo un nuevo mapa de grupos descentralizados que elaboran de manera crítica y contundente cuestiones que en general no estaban siendo abordadas por el movimiento feminista tradicional, o eran tratadas de forma más bien marginal: la precariedad, el antimilitarismo, las transformaciones del trabajo, las migraciones, el sida, la diversidad sexual o la institucionalización del feminismo. Estos grupos intentan actualizar antiguos contenidos, elaborar nuevos discursos e impulsar prácticas más espontáneas y creativas a la luz de los cambios sociales, políticos y económicos que se dan y que remiten a una subjetividad que sabe más de movilidad y precariedad que de lugares para toda la vida. Pero además existe cierta incomodidad por varios asuntos: el asentamiento de un discurso formal sobre la igualdad

que invisibiliza las nuevas dificultades con las que se encuentran las mujeres más jóvenes; la falta de análisis a la altura del dinamismo con el que se rearticula el patriarcado; el predominio de una práctica que con el tiempo acaba escindiendo la vida de la actividad política (modelo que será desarrollado posteriormente en profundidad por asociaciones formales y ONGs); o la falta de imaginación y creatividad. Todas ellas van abriendo una brecha cada vez mayor entre diferentes feminismos, algunos de los cuales parecen haber asumido el discurso institucional, lo cual es fuertemente criticado por los colectivos autónomos.[41] Muchas de las mujeres que forman parte de estos grupos no se reconocen en el movimiento feminista, debilitado y fragmentado y con el que existía, además, un escaso diálogo intergeneracional.[42] Se echa en falta una política de lo cotidiano, pegada a lo existencial y con capacidad para sacudir cuerpos, sexualidades o relaciones. Y capaz, también, de reconstruir representaciones más plurales sobre las mujeres en el imaginario colectivo. Los grupos de lesbianas que afirman su deseo como un deseo irreductible a la norma heteropatriarcal, el movimiento transexual que

---

41. El colectivo feminista Ruda de Zaragoza afirma en este sentido: «Desde el feminismo institucional asistimos al empeño por obtener una igualdad de derechos con los hombres dentro de las estructuras sociales existentes, olvidando que la raíz de la lucha feminista se inscribe en la óptica de la transformación radical del modo de ser de las mujeres y de los hombres, y por tanto, de la sociedad en que vivimos. El acceso de la mujer a cargos de alto nivel en política, empresa, Estado, etc., disfrazado de emancipación, está sumergido en el individualismo, en el sentido más negativo del término, en el que la lógica de separación capitalista se refuerza sin que se ponga en cuestión el esquema social que sostiene la dominación de un sexo por el otro. Así, en la otra cara de las ministras, la militares, las directoras generales, encontramos una profunda feminización de la pobreza […] alta tasa de paro femenino, alta participación femenina en la economía sumergida, discriminación en las condiciones de trabajo, ancianas sin jubilación, mujeres inmigrantes, etcétera». Fanzine *El Acratador*, núm. 20, Especial 8 de Marzo, marzo de 1992.

42. Fefa Vila, del colectivo LSD, del que hablaremos en profundidad en el siguiente capítulo, cuenta:

A mediados de los ochenta había todavía un movimiento feminista fuerte, con sus divergencias y con sus diferencias, pero había unas líneas más o menos claras de reflexión y actuación. Pero a finales de los ochenta, digamos que Barquillo (la sede del Movimiento Feminista en Madrid) dejó de existir como un lugar en el que se aglutinaba el movimiento feminista. Se atomizaron todos los grupos y cada uno comenzó a hacer sus cosas y al mismo tiempo apareció todo el tema de la institucionalización, con lo que mucha gente empezó a hacerse profesional del feminismo. Lo que para mí toma más relevancia a partir de ahí es el hecho de ser lesbiana: qué significa ser lesbiana dentro de una trayectoria feminista y encontrarme también fuera con lo que significaba ser *queer*. Los noventa para mí significan eso: feminismo, lesbianismo y *queer* en Madrid, finalmente con LSD en el noventa y dos, noventa y tres. Se trataba de una reflexión crítica sobre el movimiento feminista en el que no nos reconocíamos o en el que nos sentíamos excluidas como generación y como nueva forma de pensar, y de pensar, concretamente, el feminismo. No existía un *feed back* o un diálogo político con otras generaciones sobre lo que queríamos hacer.

comienza a organizarse poniendo en jaque las correlaciones naturalizadas entre sexo, género y deseo, los primeros grupos *queer* como La Radical Gai y LSD, las mujeres antimilitaristas, las mujeres okupas o los colectivos autónomos venían a decir lo siguiente: «Nosotras existimos y nuestra existencia es antagonista al orden social actual: cambiemos el orden entonces, subvirtamos sus representaciones».

Muy alejados de la lógica de los partidos, los procesos que se impulsan desde estos grupos no pretenden desarrollar movimientos de masas, despertar conciencias dormidas ni tomar el poder o el Estado. Se trata, más bien, de multiplicarse viralmente potenciando una singularidad que ponga en duda la norma; de contagiar y hacer proliferar el deseo de transformar las cosas. La comunicación ya no es un instrumento de transmisión ideológica sino un lugar novedoso desde el que poder experimentar con otros lenguajes o crear símbolos que en sí mismos ya nos dicen algo, resuenan políticamente. El arte ya no está al servicio de la política: la política es en sí misma una creación, un ejercicio artístico. Audiovisuales, radios y televisiones libres, fanzines, fotografías, carteles de diseño, logos o espacios web. En la calle se realizan acciones cargadas de originalidad e imaginación (okupaciones de edificios y de lugares públicos, pintadas artísticas callejeras, intervenciones de gran impacto en manifestaciones, fiestas ilegales en la calle, irrupción en actos públicos, performances artísticas o prácticas de guerrilla de la comunicación). Y se abren espacios de encuentro y convergencia de estas prácticas, las cuales van componiendo un descentralizado abanico de contrapoderes: centros sociales okupados, jornadas, encuentros, redes, foros.

Existe el sentimiento cada vez más generalizado de que las grandes organizaciones y las ideologías han dejado de acompañar la experiencia cotidiana de las personas. Las estrategias generadas desde abajo, las de la política viva,[43] son cultivadas en lugares cada vez

---

43. Cuando hablamos de *política viva* nos referimos a la política que parte de la experiencia y de lo cotidiano, que no responde a un programa ideológico, no representa un sujeto reconocible ni se basa *a priori* en ninguna unidad. Es una política de lo múltiple, autónoma, sin mediaciones ni representaciones, abierta en el sentido de que se deja afectar, capaz de problematizar la realidad cambiante y crear nuevas formas de ver sin miedo a forzar los marcos de legitimidad y del poder, del campo de «lo que hay». Frente a *la política viva*, *la política institucional* es una política atada a formalismos y a maneras predeterminadas condicionadas por el poder, que acata órdenes, que está supeditada a pesquisas políticas y a decisiones que la instrumentalizan, que se basa en falsos consensos y en falsas unidades y cuya legitimidad se construye a través de una representación forzada que muestra el estado de cosas existente como incuestionable. En el caso concreto del feminismo esta distinción es especialmente útil para dar cuenta de la existencia de un modo de ser del feminismo que no es meramente el institucional, a pesar de la actual aparente hegemonía discursiva de éste en todos los terrenos.

más ajenos a la política convencional. A finales de los ochenta, muchas mujeres abandonan los partidos, huyen de ellos buscando otras formas más autónomas y alegres de participación.[44] Y, como cuentan las propias protagonistas, el lugar al que llegan es un lugar absolutamente incierto, es el vacío: sin estructuras, sin referentes, sin sujeto, sin identidades fuertes, sin proyecto común. Y sin embargo, se abren otras posibilidades. Frente a la democracia representativa se pone en práctica una nueva idea de democracia directa. Frente a la política de partidos, la política del protagonismo de los sujetos y la creatividad. Frente a las promesas de utopía y de cambios futuros, la reapropiación inmediata de las capacidades de cooperación y de elaboración de nuevas socialidades. Frente a la ideología y al deber, el deseo. Frente a la toma del poder, la práctica del poder desde abajo. Frente a la igualdad formal, la afirmación de una multiplicidad irreductible.

El levantamiento zapatista de 1994 impulsó definitivamente el nuevo sentido que cobraba la idea de autonomía, e hizo vibrar al mundo entero. Se cuestionaron los lugares comunes de la izquierda clásica. En primer lugar, los zapatistas rompieron con el modelo de guerrilla latinoamericana que había poblado el imaginario de la izquierda durante los setenta y ochenta. Desplazaron la idea de «vanguardia» insistiendo en que el sentido de los procesos colectivos se encuentra en la indagación interna de un hacer compartido, nunca

---

44. Diálogo de Cristina de la Casa Okupada de Mujeres La Eskalera Karakola y Fefa Vila del colectivo LSD:

Cristina: Yo en esos años me fui del partido justo por la ideología y esa forma de hacer las cosas. Digo ideología como una especie de código externo que se separaba de la vida cotidiana. Me acuerdo que me fui del partido y era un poco esquizofrénico porque yo estaba en el partido y también en grupos feministas y no quería estar en el partido… realmente hubo toda una generación que nos fuimos del partido. Criticábamos esa forma de hacer política. Y de ahí nos vamos a… al vacío: a la falta de referentes, pero con un criterio que era el de buscar otras formas de hacer política. Porque el partido era como una estrechez, una sensación…

Fefa: El partido nos dio la posibilidad de conocernos a toda una generación y de criticar desde nuestra propia trayectoria esas vivencias. Creo que somos también como una generación perdida porque no venimos de los setenta y tampoco somos de los noventa, somos más de los ochenta: de las primeras que nos fuimos al extranjero, que fuimos, que vinimos, que nos marchábamos de casa, que tomábamos conciencia de la autonomía y de la libertad, de toda esa fuerza que te daba una generación anterior pero sin el lastre ideológico y partidista.

Cristina: Ahora, viéndolo con perspectiva, estoy muy contenta de haber pasado por un partido, ¿sabes por qué? Porque coincidimos con gente del movimiento obrero, el partido era un lugar muy bueno porque coincidías con estudiantes, ecologistas, feministas… y tenías unos referentes mucho más amplios porque coincidías con toda esa gente.

en códigos externos o en ideologías impuestas. Es lo que llamaron «caminar preguntando», inseparable de la afirmación del poder de «los cualquiera», de la singularidad de cada situación y del final de la escisión entre teoría y práctica. También cuestionaron los métodos de lucha atrapados en el puro enfrentamiento, activando la capacidad comunicativa como arma de guerra y haciendo uso de las nuevas tecnologías (¡que circule la palabra!) o poniendo en escena el pasamontañas como símbolo de la presencia de los invisibles, los sin rostro. En tercer lugar, cuestionaron las políticas de la identidad: no buscaban la liberación de un determinado colectivo sino un espacio común para la humanidad entera, «para todos todo, para nosotros nada». Y, por último, cuestionaron las luchas enmarcadas en el Estado-nación; no perseguían el enfrentamiento con un Estado o un gobierno determinado sino contra los procesos globales de dominación y domesticación de la vida. Autonomía, diferencia, democracia, poder… son nombres que se cruzan formando nuevas constelaciones que brillan con especial intensidad:

> La autonomía como capacidad de gobierno de sí: la democracia descubre que el verdadero origen del poder está en la gente, en ellos mismos. Ésa es la esencia de la política, el poder de la gente […] la democracia es una forma de gobierno y un conjunto de instituciones en que el poder del pueblo se transfiere continuamente a éstas. Reconoce que el pueblo es fuente de poder pero piensa que no puede mantener y ejercer su poder […] Las democracias modernas se supone están compuestas por individuos iguales entre sí, que constituyen mayorías electorales: no somos individuos, sino hombres y mujeres singulares. No somos iguales, el zapatismo reivindica el reconocimiento de la diferencia y el poder del pueblo […] La sociedad civil se otorga a sí misma el poder de levantarse o para ser exactos, con su movilización se hace efectivo el poder que ya tiene. No está formada por masas, es una multiplicidad de diversos grupos y organizaciones […] Este régimen de autonomía local no se plantea como contrapeso del poder estatal sino que hace a éste superfluo. Disponer libremente de los espacios políticos y jurisdiccionales para practicar en ellas su propio modo de vida y gobierno implica una incompatibilidad con el régimen actual e incluso con el Estado.[45]

---

45. Esteba, G., «Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad», en Miguel Bartolomé y Alicia Barrabas (coord.), *Autonomías étnicas vs. Estados nacionales*, México, CONACULTA/INAH, 1997.

Efectivamente, lo político aparece como poder de sí mismo y lugar de creación. Operar desde el vacío implica renunciar al sostén que proporcionan las estructuras, pero, al mismo tiempo, posibilita buscar y hacer efectivas las capacidades de los sujetos, o como dicen los zapatistas, entender que «la esencia de la política no es sino el poder de la gente». Sin embargo, ¿qué significa el «poder de la gente» y hacia qué nuevos mercados y perversas reproducciones sociales ha sido desplazado cuando realidad y capital devienen uno, se confunden entre sí?[46] Aparecen nuevos límites: lo común como desierto habitado por individuos consumidores; la atomización de la experiencia; el aumento de las desigualdades sociales y el recorte de derechos que obligan a repensar prioridades; y, en muchos casos, la precariedad de los propios procesos puestos en marcha. Pero la autonomía como forma de entender la política viva, la política del deseo, constituye un aprendizaje único.

Haciendo mapas

¿Cómo hacer una historia de los grupos e iniciativas que surgen en los noventa cuando sus trayectorias están marcadas por la dispersión, la discontinuidad, su carácter difuso y a veces absolutamente fugaz? Si tenemos en cuenta esta condición, no podemos pensar tanto en hacer la historia que recoja todo «lo que había» como en trazar una historia singular en la que aparezcan los elementos que en algún momento se han precipitado como pequeños acontecimientos colectivos, que puedan proporcionarnos pistas acerca de las maneras de organizarse en el tiempo-espacio de la no identidad, y los modos de resistencia periféricos más significativos para la comprensión de las prácticas políticas de los noventa, así como para la reflexión sobre sus límites a día de hoy.[47] Los grupos que componen esta pequeña

---

46. Sobre cómo el capital se confunde con la realidad en el capitalismo contemporáneo, véanse las reflexiones del grupo Espai en Blanc (http://sindominio.net/spip/espaienblanc/) y en especial el libro de López Petit, S., *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009.

47. Cristina, de la Casa Ocupada de Mujeres La Eskalera Karakola, sobre los límites que existen en las prácticas de los noventa:

Claro, pensar un sujeto político en otro momento se pensaba como un súper sujeto que también respondía a las formas de homogenización de lo social (el Estado, el trabajo). Pero creo que en los noventa ese sujeto ha estallado, se ha fragmentado y nosotras nos hemos tenido que enfrentar


ASAMBLEA DE MUJERES DE SALAMANCA

la Boletina

INFORMACIÓN FEMINISTA

A MODO DE INTRODUCCIÓN

RECUERDOS DE LA HISTORIA

LAS MUJERES PROTAGONISTAS DE LA HISTORIA

historia han desarrollado de una manera u otra las cualidades que venimos rastreando: organización autónoma de partidos y sindicatos, reapropiación de las capacidades de cooperación y afecto, recuperación del protagonismo y de la decisión sobre los contenidos, práctica de la democracia directa y experimentación desde lo colectivo, importancia de la creatividad y de lo espontáneo, recreación de la dimensión comunicativa, elaboración de nuevos discursos, crítica a la institucionalización y afirmación positiva de las diferencias.

Las mujeres que vivieron la década de los ochenta formaron la primera generación que accedió a los estudios superiores de forma masiva. Surgieron grupos como Lisístrata en la Universidad de Zaragoza[48] o la Asamblea de Mujeres de la Universidad Complutense de Madrid. Estas últimas publicaban el fanzine *Kollontai* y ambos grupos serán

---

a esa fragmentación de la que hemos hecho virtud de la necesidad y de la necesidad, virtud: como ya no existe ese sujeto y que además invisibilizaba cosas y, a parte, era normativo, pues teníamos que inventar cómo hacer política reconociendo eso y pensando que eran muchos sujetos en todo caso: por una parte, por nuestra propia constitución y, por otra parte, por lo que nos obligaba el neoliberalismo. Cuando empezamos a leer a Haraway pensábamos cómo hacer una política desde las diferencias, las alianzas, las redes… y dijimos «ah, pues muy bien» esto de las alianzas, y, venga a hacer alianzas y entonces no hay sujeto y hay que hacer alianzas y claro, nos hemos topado con muchos límites, algunos más lógicos y otros menos lógicos de esa forma, porque hemos ensayado o mal ensayado, pero el caso es que no sale. Bueno, aunque también eso depende de cuál sea nuestro horizonte: si nuestro horizonte es hacer un grupo de mujeres en un barrio y que esas mujeres quieran salir a la calle y hacer cosas y conseguir que la gente se sienta parte de algo, ser capaces de expresar las diferencias como algo común… en ese sentido no lo encontramos.

48. Una de las participantes del grupo de estudiantes Lisístrata de la Universidad de Zaragoza cuenta:

Cuando pasé por la universidad, una compañera, Manuela, en seguida me habló de que en la universidad habían hecho un grupo feminista que se dedicaba a una labor de denuncia: denunciaban a los profesores que tenían comportamientos y actitudes sexistas, se hacía formación y lecturas, charlas, debates. Antes de que yo estuviera se presentó una enmienda para que la universidad no fuera sexista. Este grupo era muy heterogéneo, había mujeres muy diversas, se iba renovando con las generaciones de estudiantes, unas chicas terminaban de estudiar y entraban otras y ha durado más de diez años.



pioneros en la organización de mujeres en las universidades. Les seguirán la Asamblea de Mujeres de Sociología Lilith de la UCM o la Asamblea de Mujeres de Salamanca, quienes editaban una hoja de difusión periódica a la que llamaban *Boletina. Información Feminista*. Mujeres de unas y otras ciudades que se vieron sacudidas por las luchas estudiantiles del 87-88, en las que participaron activa y críticamente. Unos años después, a mediados de los noventa, en la Universidad Complutense de Madrid nacía el grupo Insumisas al Género. Este colectivo organizaba cada año un seminario de teoría y práctica feminista en la universidad; pero su actividad iba más allá de los muros académicos en consonancia con la idea de que la universidad no podía ser un ente aislado de la sociedad, y se mezclaban con otros movimientos de la ciudad en momentos como los Siete Días de Lucha Social celebrados en Madrid por primera vez en 1998[49] o en otras acciones de mujeres. Y otros grupos como RQTR (Rosa Que Te Quiero Rosa o Erre Que Te Erre) lograrán dar cuerpo a una larga trayectoria de activismo lésbico y gay en la universidad, trabajando conjuntamente con otros grupos feministas.

Además de las estudiantes, a finales de los ochenta, aparece la primera asociación de mujeres transexuales, AET-Transexualia, a la que más tarde se irán sumando otras asociaciones de personas transexuales de ciudades de todo el Estado: la Asociación de Identidad de

---

49. La idea de los Siete Días de Lucha Social era conectar luchas y experiencias de toda la ciudad:

Creemos que quizás sea un buen momento para juntarnos, reflexionar, intercambiar vivencias, conocernos y cómo no, salir a las calles de de la capital del Reino para alterar este orden que tanto sufrimiento genera. Hemos decidido romper el cerco de silencio levantado en torno a los problemas y las luchas que vivimos cotidianamente, irrumpir en medio del decorado del supuesto Estado del bienestar, la euforia por la Europa del Euro y de la «España Bien». Somos pres@s, niñ@s, okupas, inmigrantes, prostitutas, parad@s/precari@s, jóvenes de los barrios, insumisos... Somos tod@s aquell@s que tengan algo que gritar y que quieren hacerlo junto a otr@s. Durante toda la semana habrá debates, manifestaciones, acciones directas, fiestas... en fin, un montón de cosas que sirvan para conocernos, conectar nuestras luchas y hacernos oír por aquellos que quieren mantenernos en la oscuridad y el silencio.

http://www.sindominio.net/laboratorio/archivo/mayo98.htm

Género de Granada (1992), el Colectivo de Transexuales de Catalunya (1993), la Asociación Transexualia de Valencia (1994), Soy como Soy de Gijón (1997) y Trans Galiza (1998). En los noventa surgen grupos antimilitaristas como Mujeres de Negro, Dones per Dones, las Mujeres del MOC (movimiento de objeción de conciencia), las que militaban en los grupos de apoyo a insumisos, el colectivo Calzaslargas o el grupo Adrianes de Valencia; los diferentes grupos de Mujeres Internacionalistas y las redes de mujeres inmigrantes como la Xarxa de Dones Inmigradas; y los grupos *queer* como LSD o La Radical Gai. Aparecen también las mujeres autónomas como Ruda, Dones Esmussades, el Colectivo Ligadura, Tenses, U.E.P (Unidas y Enemigas del Patriarcado), Ovárikas, Anakondas Subversivas, Patxamama o las Meigas; grupos de barrio como Las Tejedoras, Mujeres de la Escuela Popular de Prosperidad o la Asamblea Feminista Lilith; espacios okupados como la vivienda de mujeres Las Frescas, La Eskalera Karakola o Mambo. También siguen presentes los grupos de lesbianas feministas que se habían organizado en los ochenta dentro de la Coordinadora de Organizaciones Feministas como las de Euskadi, el Colectivo de Lesbianas Feministas de Madrid o el Grupo de Lesbianas Feministas de Barcelona y, por otro lado, los grupos autónomos de lesbianas como Crecul, la Eskina de Safo, las Gudus o el Grupo Lesbos. También perduran los grupos de las Trabajadoras del Hogar, como las de Valladolid, Granada, Galicia o Bizkaia, estos dos últimos organizados desde los ochenta.

Entre los años noventa y los dos mil surgen además grupos de apoyo y defensa de los derechos de las trabajadoras sexuales como Hetaira, Licit y la Asociación Genera; grupos feministas y *queer* como las LILAS, Post Op, Girlswholikeporno, Medeak, Ningún Lugar, Ex Dones, Maribolheras Precarias, Panteras Rosas de Portugal y de Galiza, la Asamblea Stonewall y grupos trans-*queer* como La Acera del Frente o Guerrilla Travolaka; aparecen nuevos grupos del activismo gay y lésbico en la universidad, como Sin Vergüenza, con presencia en Cataluña y en Valencia y, más tarde, UAM Entiende o Towanda Aragón. Y, por supuesto, a lo largo de los años noventa, hay muchos grupos feministas que permanecen vinculados a la Coordinadora de Organizaciones Feministas del Estado español, como la Asamblea Feminista, la Asamblea de Mujeres de Granada, Mujeres Jóvenes, la Biblioteca de Mujeres, la Asamblea de Mujeres de Bizkaia, la Asamblea de Mujeres de Álava, la Xarxa Feminista de Catalunya, la Marcha Mundial de Mujeres o el colectivo editorial de la revista feminista *Andaina*, entre otros.

La segunda mitad de los ochenta y la primera de los noventa eran todavía años de multimilitancia.[50] Estudiantes que militaban en partidos extraparlamentarios y en el movimiento feminista, lesbianas y *queer* que se aventuraban en el movimiento okupa y autónomo, antimilitaristas feministas que se juntaban en las okupas, mujeres transexuales que participaban en los grupos de bolleras y en las okupas, militantes feministas de partidos que los abandonaban y derivaban en pequeños colectivos okupas o de mujeres internacionalistas, o trabajadoras sexuales que se organizaban con el movimiento feminista: son años de cruces, de proliferación de nuevas prácticas feministas, y también, de mucha dispersión.

Los primeros grupos autónomos de mujeres

En la segunda mitad de los ochenta surge un movimiento muy vinculado a la okupación de casas que piensa la autonomía ideológicamente, haciendo de ella una seña de identidad. Es el llamado movimiento autónomo.[51] El cansancio y la crisis de las formas políticas de los partidos, el desencanto de la democracia, la reconversión capitalista, la vida en las barriadas obreras, la contracultura del punk y del rock, la falta de expectativas… impulsaron la aparición de este movimiento compuesto principalmente por gente joven que comienza a organizarse en colectivos de barrio.

50. Sobre los años de multimilitancia, Raquel (Lucas) Platero, del colectivo RQTR cuenta que:

Recuerdo que teníamos reuniones con grupos como LSD, Crecul, Ciempiés (Comité Anti- Sida), también con una organización pequeña que se llamaba Cronem y mil cosas más. Había gente con la que diseñábamos los carteles, hacíamos las fotos, íbamos a las manis. Teníamos actividad. Pero sí que es cierto que estábamos en la multimilitancia: en aquellos años había mucha gente que había hecho de la multimilitancia su forma de vida. Al mismo tiempo, yo comencé con las mujeres de la Universidad Complutense de Madrid: los miércoles en Barquillo y los viernes estábamos a la una en la Asamblea de Mujeres de la Complu y compartíamos local en Biológicas con la asociación ADN- Recalcitrante.

51. Cuando hablamos de «movimiento autónomo» nos referimos al conjunto de colectivos que durante los años ochenta y noventa tomaron la autonomía no tanto como un reto para explorar las capacidades de construcción colectiva sino más bien como una identidad ideológica, enfrentada al poder y a toda institución reguladora. Las tensiones entre quienes entendían la autonomía como una identidad y la autonomía como deseo de apertura, creación y cooperación han generado un sin fin de debates en el interior del propio movimiento. Existe un archivo del movimiento autónomo con el que se intenta reconstruir la historia fragmentada y dispersa: http://www.nodo50.org/autonomia/.

El movimiento autónomo se piensa como un lugar «aparte» del poder, trazando una nítida separación entre un ellos y un nosotros que en cierta medida permanece ajeno a los procesos de globalización y a la complejidad creciente de las relaciones sociales.[52] Uno de los mayores límites con los que se toparon estos colectivos, envueltos en una actividad muy intensa, fue no poder escapar de una cultura política meramente resistencialista; olvidar la comunicación y la relación con la diversidad; o discutir y poner en cuestión el andamiaje ideológico asumido de antemano casi como condición. En el interior del movimiento autónomo nacieron grupos de mujeres que vivieron con intensidad las contradicciones de esta dinámica. Buscaron otros lenguajes, otras formas de participar en los proyectos, otras formas de expresión más adecuadas a sus inquietudes, generalmente invisibilizadas por la uniformidad de un modelo masculinizado.

---

52. Centro Social Okupado El Laboratorio, «Autonomía como crisis», texto para los encuentros con colectivos sociales impulsados por la coordinadora Lucha Autónoma en 1999:

En los años ochenta y noventa, «autonomía» opera como un referente de agregación organizativa y sobre todo ideológica de sectores de gente joven; la fase es, efectivamente, de resistencia, y en ella se encajan los colectivos y grupos promoviendo, por un lado, formas de agregación propias guiadas por valores estatutarios codificados como «anti-sistema» y, por otro lado, practicando luchas minoritarias y fuertemente cargadas de una identidad y una ideología del «rechazo total» , de la «autonomía» entendida como «autonomía frente a» más que como «autonomía de» o «para», es decir, que la práctica y el discurso de la «autonomía» en este periodo —del que se trataría de saber si hemos salido o aún permanecemos en sus problemas y sus lenguajes— es resistencia a la asimilación, autoafirmación ideológica y política de pequeños grupos relativamente aislados respecto a la izquierda social; es enfrentamiento directo en la calle contra la policía y los grupos fascistas; es aislamiento y sufrimiento de la represión en soledad; es una capacidad de autoconocimiento y análisis de los territorios de la cooperación social en los que se vive enormemente mermada; es aspiración utópica a la creación de un «movimiento autónomo», más amplio y de características similares a las de los colectivos que lo promueven, que esté en condiciones de desafiar al sistema político y de deslegitimar, a través del enfrentamiento directo con el Estado, al sistema capitalista y a los partidos y sindicatos de izquierda de corte clásico, que usurpan la representación de l@s jóvenes, de l@s obrer@s, de l@s explotad@s; es también, querido o sufrido, gueto e incomunicación con muchos sectores de la cooperación social alternativa y creativa en busca tanto de nuevos espacios políticos como de alternativas éticas y culturales. Si de «área de la autonomía» queremos hablar en Madrid, deberíamos enmarcarnos, con todas las salvedades y objeciones, en las vicisitudes de este último y durísimo periodo.

Disponible en: http://www.nodo50.org/autonomia/textos_autonomia_pdf/autonomia_como_crisis.pdf

Uno de estos grupos de mujeres fue el Colectivo Ligadura que surgió en Madrid hacia el año 1986 vinculado a la Asamblea de Okupas.[53] Ellas mismas hablan de la dureza del contexto en el que se encontraban inmersas:

> ¿Por qué escogemos el nombre Ligadura? Cogemos un nombre que puede ser versátil: la liga de las mujeres en las piernas que al mismo tiempo se refiere a algo que la mujer viste pero también algo que rodea, que hace un círculo y pensamos que eso nos podía definir: somos un grupo bien cerrado. ¿Y por qué duras? Porque éramos francamente duras y macarras. Imaginaros la mitología y los valores que teníamos: somos punkis. Tenemos al Che Guevara, tenemos al famosos guerrero con la cara tapada frente a la policía y nosotras como venimos de ese espacio dijimos, nosotras no somos una liga blanda, somos una liga dura, porque el espacio de referencia donde venimos es un espacio duro, de enfrentamiento con la policía, de defender casas okupadas; es un nombre que da juego y que dependiendo de quien lo use puede coger un significado u otro.[54]

---

53. El Colectivo Ligadura cuenta la historia de sus inicios:

La primera okupación simbólica y grande fue la de Amparo y la situamos en el año ochenta y cinco. Después de Amparo se forma la Asamblea de Okupas y dentro de la Asamblea de Okupas es donde nace Ligadura. Por entonces éramos un grupo de mujeres que estábamos militando y okupando. Con el tiempo, nos dimos cuenta que había unos roles de género muy claros. Teníamos una idea ingenua y juvenil de que al okupar transformábamos el mundo y que entonces en esas casas las relaciones iban a cambiar. Con el tiempo vimos que no por el hecho de okupar desaparecían milagrosamente, sino que estábamos repitiendo esos mismo roles; que las mujeres nos encargábamos de limpiar, de cortar el pelo y los hombres de las barricadas, de la leña, de cortar la madera, vamos. Nos dimos cuenta de que, efectivamente, había una diferencia y queríamos juntarnos entre mujeres. La idea empezó a rondarnos por la cabeza pero hasta que se realizó pasó tiempo. La gota que hizo colmar el vaso fue a raíz de un viaje de la Asamblea de Okupas, alrededor de las Navidades del ochenta y siete. Desde Madrid se montó un autobús que iba a Hamburgo, a relacionarse con los okupas alemanes. En Alemania se vieron grupos de mujeres que en las manifestaciones iban separadas, tenían sus grupos de autodefensa y, entonces, a la vuelta de ese viaje, dijimos: «Éso es lo que queremos». Un grupo de mujeres que estén juntas, que se autogestionen, que se defiendan, y a partir de ese momento nos comenzamos a juntar [...] Estábamos en la Asamblea de Okupas pero nos queríamos distanciar de esa imagen de que teníamos que ser mujeres violentas, que teníamos que enfrentarnos a la policía. Nosotras vamos a criticar y nos vamos a alejar de esa línea que en las okupaciones o el colectivo antifascista era como un mito que se tenía que mantener a toda costa, y nosotras ese mito lo queríamos tirar, cuestionar, plantarnos y decir que no nos sentíamos cómodas repitiendo esos mitos [...]. Entonces nos situamos como feministas autónomas y autónomas feministas.

54. Los relatos del colectivo Ligadura han sido extraídos de una charla que varias integrantes del colectivo ofrecieron en el Centro Social «La Piluka» de Madrid



Las mujeres de Ligadura participaban activamente en el Centro Social Okupado Minuesa.[55] Desde su experiencia como mujeres criticaron las relaciones de poder que se daban en los grupos, criticaron el sexismo presente en el lenguaje (por ejemplo, en las letras de las canciones que se escuchaba, llegando incluso a paralizar conciertos como manera de protestar ante sus letras excluyentes) o en las actitudes en los espacios okupados, editaron pegatinas y octavillas, hicieron encuentros con otras mujeres, programas en radios libres, talleres de autodefensa y abrieron un espacio semanal en la asociación cultural El Gato Salvaje en la que se realizaban vídeo-forum, charlas o reuniones. De manera más sostenida, el colectivo siguió dos líneas de trabajo: por un lado, acompañando a mujeres presas en un momento, finales de los ochenta, en el que el ambiente en las cárceles era de continua agitación. En ocasiones colaboraron con Madres Contra la Droga y las presas que habían creado el grupo de teatro Yesses, acompañando su trayectoria durante varios años.[56] Por otro lado, se adentraron, tras conocer las investigaciones de algunas feministas alemanas, en cuestiones relacionadas con la ingeniería genética.[57] Ligadura participó

---

en 2008, y en la que realizaron un recorrido retrospectivo a través de su propia experiencia.

55. El centro social okupado Minuesa, situado en el centro de Madrid, fue uno de los centros sociales okupados de mayor referencia en el Estado español en los años noventa.

56. Pusimos en cuestión la separación entre preso político y preso común, rompimos con esa separación, les llamamos presos sociales, nos pusimos en contacto, les escribimos una carta a las presas, diciéndoles que queríamos ir a visitarlas e hicimos una relación con este grupo de presas que tenían un grupo de teatro que se llamaba Yeses. Y eso duró los tres años del colectivo, ese trabajo especializado al tema de presas. También dentro de las presas las que eran madres que tenían una situación especial porque se les separan de los hijos. Investigábamos y hacíamos relación con las presas.

57. Sobre los años de la hiperactividad y el origen de los temas de ingeniería genética desde Ligadura cuentan que:

Fueron años de hiperactividad, era rara la semana que no había algo. Estábamos todo el día reunidas, todo el día manifestándonos, todo el día viajando de un lado para otro como posesas [...] se hicieron unas jornadas internacionales aquí en la Universidad Complutense, a las que vinieron

de manera frenética en la actividad sin descanso del movimiento autónomo, en manifestaciones, okupaciones, jornadas o conciertos. Con el tiempo los intereses entre las componentes del colectivo se diversificaron y las fuerzas irán paulatinamente abandonando al grupo hasta que en torno a 1994 se disuelven definitivamente.

En Zaragoza, a finales de los ochenta, mujeres que participaban en el movimiento estudiantil, el movimiento libertario, la okupación o la insumisión ponen sobre la mesa la necesidad de tratar problemas que vivían como mujeres cotidianamente. Esta inquietud compartida dará lugar al Colectivo Ruda, que se ha mantenido vivo durante más de diez años.[58] Comenzaron reuniéndose en el Ateneo Libertario que por entonces estaba habitado por diferentes colectivos de esos movimientos. Más tarde, participaron en la okupación de la Estación de Utrillas y, posteriormente, en la Casa de la Paz, centro social que constituyó, como el de Minuesa, una referencia a principios de los noventa en el Estado español.

Comenzaron poniendo en marcha un taller de autoconocimiento desarrollado a lo largo de un año entero, cuya referencia era el *self-help* de los años setenta, con el objetivo de liberar un espacio de relación entre mujeres a través del que construir una visión propia de la realidad. En él abordaron cuestiones relativas a la sexualidad, el cuerpo o la identidad. La idea era poner en marcha una investigación con la que indagar, partiendo de sí mismas, en los elementos que forman el sustrato afectivo, emocional y subjetivo que por lo general se encuentra velado en el interior de la identidad y la política. Inmediatamente se abrieron más preguntas que certezas: ¿a qué nos enfrentamos exactamente cuando pensamos en el poder o el patriarcado: a la sociedad que nos impone unos determinados roles o a nosotras mismas? ¿Existe algo así como una identidad femenina?

---

un montón de grupos de fuera. Todos estos grupos nos aportaban mucho, nos enriquecían con visiones nuevas. Llegó un momento en que nosotras mismas nos autodenominamos internacionalistas, empezando un poco a cuestionar la visión del feminismo que se estaba institucionalizando a través del Instituto de la Mujer, que ya se había creado, y a cuestionar la visión del feminismo occidental (mujer blanca del Primer Mundo), y comenzamos con estos contactos a recoger cosas de otros grupos de mujeres que venían de India o Latinoamérica. Alemania seguía siendo nuestro referente de la autonomía y desde allí nos llegó un tema que nos marcó, que fue fundamental para nosotras: el tema de la ingeniería genética, y nos metimos en un laberinto sin salida.

58. Recientemente ha sido editado por el grupo Zaragoza Rebelde el libro *Zaragoza Rebelde. Movimientos sociales y antagonistas 1975-2000*, donde se incluye la historia del Colectivo Ruda, contada por Reyes Moreno. El proyecto Zaragoza Rebelde cuenta también con una web, una exposición y un vídeo: http://www.zaragozarebelde.org.



¿Y si resulta que somos diferentes, soportaremos entre nosotras estas diferencias?[59] Estos interrogantes pusieron en entredicho dos cosas: por una parte, los presupuestos ideológicos que nunca se ponían en cuestión en el cotidiano de los colectivos y, por otra, la aparente homogeneidad interna de los grupos (que anulaba la existencia de diferentes expectativas o vivencias), algo que ocurría con frecuencia en los colectivos autónomos.[60] Lejos de confirmar que existía un lugar compartido por todas las mujeres, ese lugar estalló, apareciendo diferencias obviadas durante años. Tal y como dice Reyes Moreno, integrante de Ruda: «Aceptar las diferencias en otras y en una misma significaba descubrir aspectos contradictorios y *poco ideológicos*, pero propios».[61] Se produjo una crisis momentánea que sin embargo sirvió para dar nuevo impulso al grupo. El resultado del trabajo fue recogido en el dossier *Cuerpo, pensamiento y sentimiento*. En 1992, tras esta experiencia, se presentaron definitivamente como Ruda («Las Rudas»). Trabajaron cuestiones inspiradas por el activismo de la época (acompañamiento a insumisos, mantenimiento y defensa de los espacios okupados, jornadas, encuentros, acciones en la calle y campañas más generales como la del '92 contra las Olimpiadas y la celebración del V Centenario de la conquista de América) pero abordadas desde una sensibilidad distinta, marcada por una fuerte inquietud feminista: jornadas sobre mujeres antimilitaristas o

---

59. Dossier de Ruda *Cuerpo, pensamiento y sentimiento*, p. 8.

60. Las Rudas cuentan cómo se iban cuestionado ideas preconcebidas a través del taller de autoconocimiento:

> En el taller de lo que se trataba no era sólo de discutir la parte teórica del texto, sino ponerlo en relación con lo que tú sentías y lo que vivías. Y entonces claro, ella (Teresa Yago, la dinamizadora del taller) en lo que insistía era en los puntos negros que veía, en los vacíos, en las contradicciones, indicaba que siguiéramos reflexionando por ahí, por las contradicciones. Para mí, el resumen de eso es que nos hicimos conscientes de que lo que le daba cohesión al grupo era ser una comunidad de diferentes. Que si andábamos buscando alguna cohesión para fortalecer un grupo feminista, esa cohesión no iba a ser porque somos todas okupas o somos todas no se qué, por encontrar una identidad concreta, fija, estable, que fuera igual para todas; la cohesión iba a venir por asumir que éramos todas distintas.

61. Reyes Moreno, «Feminismo autónomo de los 90. El caso de Ruda» en *Zaragoza Rebelde. Movimientos sociales y antagonistas 1975-2000*, Zaragoza, 2009.

libertarias, el programa de radio La Petenera en la radio libre Onda Vorde en la que hacían una radio novela,[62] las discusiones en torno a temas como la ingeniería genética y las políticas demográficas de población (siguiendo la línea abierta por las mujeres de Ligadura y sobre la que escribieron varios artículos),[63] los vínculos Norte- Sur que más tarde explorarían a través de los encuentros con el grupo de mujeres bolivianas Mujeres Creando, las relaciones entre el arte y la política, el ecofeminismo o la revalorización de las cualidades asignadas históricamente a las mujeres. «Lo que queríamos —afirmaban— era hacer todo eso extensible a toda la población, por lo menos a toda la población que estaba allí, a la más cercana, a nuestro entorno más directo… eso para nosotras fue muy importante. Y, a veces, incluso se nos criticaba de poco políticas, en términos de la política más hacia fuera, por la manera y los temas que tratábamos».[64]

Otro colectivo del momento, que participaba en los encuentros de grupos autónomos de mujeres, fue Dones Esmussades, de Valencia. Estaban vinculadas al Casal Popular, otro centro social de referencia en los años noventa con una fuerte trayectoria en el movimiento autónomo. Dones Esmussades realizaron durante un tiempo el programa Timanfaya en Radio Clara. La experiencia en las radios libres era común por entonces y se hacían encuentros de radios libres o se formaban redes de trabajo en diferentes ciudades. También realizaron talleres de autoconocimiento y editaron fanzines como *Provisiones* y *Muerte al Patriarcado*. En ellos se reflexionaba sobre los lenguajes sexistas y excluyentes, la identidad femenina, las actitudes machistas y las relaciones personales. En estos fanzines, las mujeres de Ruda colaboraban ocasionalmente.

---

62. Sobre la radionovela *La Indomable*, Las Rudas cuentan que:

Estaba el programa de radio La Petenera en el que estuvimos haciendo una radio novela que se llamaba *La Indomable*. Nos pasábamos una cinta de casete de unas a otras. Había varios grupos de mujeres que estaban más vinculadas al feminismo, otras que no u otras que eran amigas de alguien. Eran varios grupos diferentes y nos íbamos pasando la cinta y cada capítulo lo hacía un grupo. Entonces te pasaban *La Indomable* que te la habían dejado no se dónde y tú mandabas la cinta a otras y continuaba y el resultado de todo eso se emitía en el programa de radio. Era así y eso significaba que la siguiente vez que te tocaba *La Indomable* te la habían llevado al pueblo okupado de no se dónde y pensabas «y ahora qué hago yo con esto». Y claro, ahí cada una con su estilo. Porque La Petenera se estuvo realizando a lo largo de varios años.

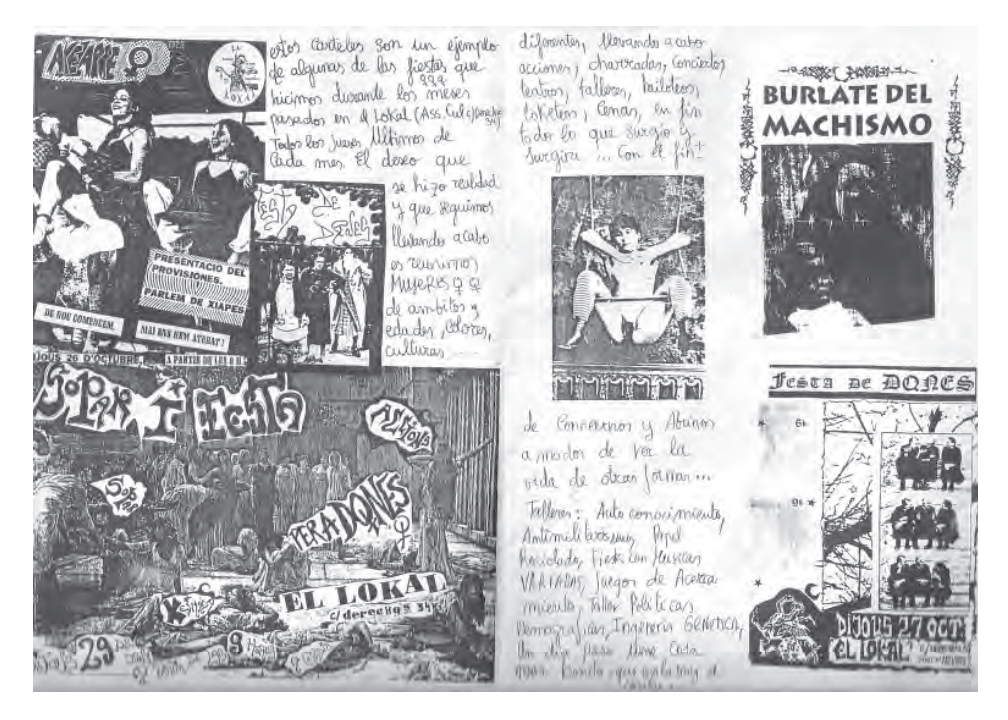
63. Ruda, «Sobre políticas de población y otras mentiras», 1994, disponible en http://www.geocities.com/CapitolHill/4102/poblacio.html y Ruda, «Control de población, ¡no!», 1995, disponible en http://www.geocities.com/CapitolHill/4102/control.html

64. Entrevista al Colectivo Feminista Ruda de Zaragoza.

Los Juegos Olímpicos de Barcelona'92 coincidieron con la celebración del V aniversario de la conquista de América. Alrededor de esta celebración se desarrolló un movimiento crítico que constituyó la primera puesta en escena de las redes que existían más allá del movimiento autónomo, ensayando las primeras formas de trabajo transversal y descentralizado. En 1993 en Madrid, Solidaridad Obrera y Madres Unidas Contra la Droga, junto con grupos que formaban parte de la coordinadora Lucha Autónoma, impulsaron las Iniciativas contra el Paro y la Pobreza dentro de la red Baladre. Esta red había sido creada a finales de los ochenta con el objetivo de impulsar una coordinación estatal de luchas frente al paro, la pobreza y la exclusión social, los primeros balbuceos contra la precariedad. Dos años más tarde, en 1995, se organizó en Madrid el Foro «Voces del Planeta, 50 años bastan». Poco después vendrían los encuentros zapatistas Intergalácticos por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo de 1997, las Marchas Europeas Contra el Paro y la Pobreza del mismo año, la organización de la Plataforma Anti-Maastrich, las asambleas de parados franceses de 1998 y el Reclaim The Street a nivel mundial de 1999; procesos todos ellos que analizaremos con detenimiento en el tercer capítulo.

Los grupos más identitarios, también los de mujeres, tomaron contacto con otras realidades y se hizo evidente la necesidad de organizarse de un modo más inclusivo: tejiendo alianzas con otras realidades sociales (precarios, vecinos amenazados por los procesos de remodelación urbanística, movimientos de base, migrantes, redes globales, movimiento gay, lésbico y *queer*, etc.) y abordando nuevas preocupaciones, como los procesos de desarme de lo público, la creciente precariedad, las migraciones, la construcción de los espacios fronterizos, la vida en las ciudades globales devenidas grandes fábricas de producción y consumo, las relaciones de los movimientos sociales con las instituciones, la movilización de los afectos y la sexualidad o las relaciones existentes entre los estilos de vida (incluidos los propios) y el poder, entre la subjetividad y la (re)producción social.

En este sentido, la okupación de casas deja de ser un ejercicio «del movimiento autónomo» y da paso a la construcción de lugares donde encontrar puntos de apoyo y referencia, donde impulsar redes diversas. Cuando la vida parece condenada a ser usurpada por el capital, a ser modelada en todas sus dimensiones y a ser trazada como parte de un itinerario colectivo no elegido, la okupación aparece como una ruptura en el circuito cultura-sociedad-trabajo y vida en varios aspectos: propone nuevas culturas del mestizaje, de la creatividad y de la diversidad; repiensa las conexiones sociales entre diferentes realidades (parados, vecinos, estudiantes, obreros, precarios, sexualidades minoritarias, excluidos, migrantes, ancianos,



niños); critica el trabajo: lo rechaza como eje vertebrador de la existencia y libera su tiempo para dárselo a la vida y a la construcción de cooperación social; y sacude los cuerpos a través de la experiencia de lo colectivo, exponiéndolos al reto de lo compartido con la convicción de que es ahí donde se forma el individuo, donde se arma la subjetividad, no exenta de tensiones y contradicciones, y donde se despliega toda su potencia y singularidad.[65] En definitiva, «okupar no es tener una identidad, sino lanzar un gesto de insumisión a la organización impuesta de la vida».[66]

Entre los centros sociales que nacen a partir de los años noventa, se abren algunos específicos para mujeres. Estos centros sociales son pequeños laboratorios de experimentación política, espacios de búsqueda e interrogación, alejados de las respuestas confiadas y de los caminos que prometen un horizonte claro y lleno de luces, en el que nunca hay sombras, dudas e incertidumbres.

---

65. Paolo Virno recoge las tesis de Simondon para expresar esta idea sobre lo colectivo: «Parece que en lo colectivo la singularidad se diluye, que es hándicap, regresión. Pues bien, según Simondon, eso es una superstición obtusa […] la vida de grupo es el momento de una ulterior y más compleja individuación. Lejos de ser regresiva, la singularidad se pule y alcanza su apogeo en el actuar conjuntamente, en la pluralidad de voces; en una palabra, en la esfera pública». Virno, P., «Multitud y principio de individuación», *Multitudes,* núm. 7, 2001.

66. Texto del Centro Social El Laboratorio, Madrid, 1998.

Espacios de autonomía para mujeres. Tres experiencias situadas: La Eskalera Karakola, Les Tenses y Mambo.

> Nosotras okupamos. Okupamos y hablamos de territorios. Nos situamos como en un nodo atravesado por miles de circuitos. Circuitos y corrientes aceleradas. Estamos en la boca del propio monstruo. Recorremos, decidimos y hablamos de política. Nos situamos y desenmascaramos nuestros propios cuerpos, nuestras propias vidas, nuestro propio habitar esta ciudad, este barrio, este centro social. Mientras, la corriente vertiginosa del capitalismo global impregna todos los recovecos de nuestra existencia: la somete al escaparate virtual del mundo-mercado; al estado de guerra global permanente; a la precarización total de nuestras vidas; a la tecnocracia abismal del aparato burocrático; a la privatización de los servicios y bienes públicos y sociales; al aislamiento y la incomunicación; a las políticas partidistas o el megaguay politiqueo alternativo tipo ONG; al aburrimiento y al ocio espectacular; a la reapropiación de nuestros saberes y al copyright; a la heterosexualidad compulsiva, eufórica y aberrada. Pero cortocircuitamos.[67]

En 1996 se okupa el Centro Social de mujeres La Eskalera Karakola.[68] Se trata del primer centro social específico para mujeres. Estudiantes,

---

67. Eskalera Karakola, Madrid, 6 de febrero de 2003.

68. Eskalera Karakola, «Primeros días… o la semana de las meigas, que haberla haylas», *Dossier* 1997:

Si algun@ de vosotr@s se pasa un día por La Eskalera Karakola, o se encuentra con alguna de las mujeres que estuvieron allí durante los primeros días, y pregunta de dónde vino la idea de okupar una kasa entre mujeres, obtendrá todo tipo de respuestas: que la historia ya se estaba fraguando hace unos años, en unas reuniones de mujeres que hubo en el barrio de Estrecho; que surgió después del desalojo de Lavapiés 15, del espacio de mujeres que allí había; que se pensó en la carpa de mujeres que hubo en las jornadas de Agustín Lara… de cualquier modo, hacia otoño del año pasado, la idea estaba ahí, en la cabeza de algunas de nosotras, y no como algo elaborado, sino como un deseo vivo y contagioso. Todo fue muy rápido: hubo unas pocas reuniones, se hicieron ciertas averiguaciones, se concretaron algunas cosillas, pero no mucho. Éramos prácticamente un grupo de desconocidas. Y no hubo demasiadas preguntas: para estar allí bastaba con querer okupar entre mujeres y saber que había otras mujeres que también querían hacerlo. Unas cuantas habían okupado ya antes, en grupos mixtos, para vivir o para crear centros sociales, otras, jamás habían puesto siquiera un pie en una okupa; había mujeres de grupos antimilitaristas, unas cuantas más vinculadas al movimiento feminista; alguna venía de recoger la oliva en Jaén, otra, de la isla de Lesbos, aquella de más allá, de no-se-sabe-muy-bien qué lugar del norte… pero en aquel momento ninguna hubiera podido decir quién era quién, quién venía de

militantes del movimiento feminista, transexuales, lesbianas, antimilitaristas y autónomas se dan cita para abrir un espacio ubicado en un antiguo edificio del céntrico barrio de Lavapiés en Madrid, una vieja tahona datada del siglo XVII y abandonada desde hacía años. La idea era tan general como ambiciosa: crear un espacio colectivo desde el que poder experimentar la organización y la cooperación entre mujeres, apostando por una manera no identitaria de entender la autonomía.[69]

¿Qué sentido podía tener, sin embargo, construir una casa —y más aún, de mujeres? Uno de sus significados emerge azotado por

---

dónde. Mientras ultimábamos los detalles técnicos de la okupación, en un piso de Lavapiés, entre gritos, risas y nervios, los pasados, las historias personales de las más de treinta mujeres que allí estábamos reunidas, no existían. Sólo nuestros cuerpos, una apuesta loca de confianza y de afecto y un deseo de lanzarse a la aventura. Sin paracaídas.

Y una noche cualquiera de noviembre, ocupamos. Como niñas que sueñan que son amazonas, y en el sueño se convierten en gatas, y se cuelan por las rendijas de las puertas. E investigan y descubren, y se tropiezan con una escalera de caracol, escalera caracola, que contiene todo y nada y no tiene ni principio ni fin, ni dentro ni fuera, ni arriba ni abajo. Y hay que inventársela. Igual que teníamos que inventarnos a nosotras mismas en aquel espacio de mujeres okupas para nosotras inédito. Cada una aportó lo que sabía, y lo que no sabíamos, lo improvisamos. Confiando las unas en las otras y en nostras mismas, en nuestra fuerza. En la fuerza del deseo de estar juntas, gozando y okupando.

Luego, pasados los días, cuando comenzaron a surgir los debates, los conflictos a la hora de decidir lo que queríamos hacer con la kasa, de definirla, alguna mujer planteó que habría que haberlo pensado mejor antes, haber discutido, consensuado criterios. Pero el caso es que se hizo como se hizo, y lo extraordinario de aquella experiencia, que nos trastocó a todas, de un modo u otro, ahí queda, inscrito en nuestra piel.

69. Sobre las diferentes identidades que formaban la Casa Ocupada de Mujeres La Eskalera Karakola, Laura cuenta que:

Lo que recuerdo es que había una convivencia muy amistosa entre gentes del movimiento autónomo, de las okupaciones y del ambiente. Por ejemplo, todos íbamos al Mosquito (que era un bar de ambiente), pero la verdad es que todo lo que se estaba cuestionando y revolucionando desde la política *queer* y el feminismo no calaba mucho los espacios. En cambio, en La Karakola fue distinto porque desde el principio, cuando se okupó, había un montón de bolleras y alguna mujer transexual. De hecho, algunas se fueron por lesbofobia, lo que demostraba que no era una convivencia idílica, pero estas tensiones mostraban que había esa inquietud. Ha habido muchas lesbianas en La Karakola, o muchas nos hicimos por el camino. Ha sido una cuestión que ha estado presente siempre. Aunque esto lo hemos vivido de formas radicalmente distintas: éramos un grupo homogéneo pero con experiencias muy distintas, algunas venían del movimiento feminista, otras del de okupación, otras del antimilitarista, otras de ninguno, había edades distintas, y esto es parte constitutiva de La Karakola sí o sí.

el deseo de retomar las relaciones entre lo personal y lo político, lo íntimo y lo social, como enclaves privilegiados para la elaboración política. No tanto okupar una casa como okupar la calle con la casa y señalar la ruptura de la distinción clásica entre la esfera de lo público y lo privado, tan criticada históricamente por el feminismo.[70] Donna Haraway había escrito en 1991 acerca del «circuito integrado» para referirse al modo de ser del capitalismo mundial actual y a las nuevas formas de dominación vinculadas a éste. Al hablar del circuito integrado, Haraway intentó visibilizar conexiones que han desarmado la operatividad y el sentido de contraposiciones clásicas del tipo capital / trabajo, cultura / naturaleza o público / privado (como las relaciones entre el hogar, el mercado, el trabajo, el Estado, el hospital o la iglesia), y en cuyas redes los sujetos se encuentran inmersos, vinculándose de forma diversa y cambiante con ellas, trastocando cualquier idea estática de la identidad. Como apunta Haraway, si bien es difícil pensar un momento en el que las mujeres no hayan estado integradas en ese circuito de actividades múltiples y complejas, la novedad radica en que la posibilidad de ocupar un espacio fijo en esa red o de mantener una identidad única es absolutamente ilusoria, se desvanece por completo. Por eso se trata, en primer lugar, de comprender las interconexiones que se producen entre diferentes espacios fragmentados para luego, en un segundo momento, desafiarlas reinventando otras nuevas.[71] La Eskalera Karakola surge partiendo de ese deseo incierto de reaprender a leer la realidad, desarrollar otros modos de percibir y comprender el mundo. Un espacio para la construcción de epistemologías feministas con vocación transformadora; un espacio, también, para la reinvención de identidades políticas capaces de instalarse y habitar en el lugar de lo difuso y el cambio, un lugar a veces escurridizo, hostil y poco seguro.

La Eskalera Karakola fue un espacio principalmente para mujeres.[72] La apuesta pasaba por abrir un proceso que desarrollase nociones

---

70. Millet, K., *Política Sexual*, México, Aguilar, 1975 [1969].

71. Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Valencia, Cátedra, 1995, p. 296.

72. La Eskalera Karakola, *Dossier* 1997:

El escabroso y omnipresente debate sobre la presencia / ausencia, y en qué medida, de hombres, se presentó. Abrió una pequeña brecha que nos permitió ver la gran diversidad de intereses, motivaciones y necesidades por las que cada una estaba allí. [...] Muchas de nosotras tenemos una postura muy clara y concreta: nos apetece y creemos necesario que la casa sea un espacio de creación hecho por y para las mujeres. Esta especificad es el motivo por el que algunas participamos de esta okupa y no de otras, y es esta especificidad la que nos motiva a intentar crear nuevas formas de relación y actuación que en otros ámbitos no podríamos. [...] Sabemos que pocos son los chicos a los que les pueda interesar (y no controlar) por qué hemos decidido reunirnos mujeres, okupar, etc. Además,

profundas sobre la participación y la ciudadanía de las mujeres frente a los modelos culturales de consumo pasivo impuestos,[73] así como por hacer una política que tomase la identidad desde su ser múltiple y mestizo. «Algunas de nosotras —dicen a ocho meses de okupar la casa— sienten que el sentido que otorgamos a nuestras prácticas, la lógica con la que las explicamos, sucede a esas mismas prácticas y no las precede, es un constructo posterior […] algo muy ligado a la idea ilustrada de razón como origen de todo suceder y todo hacer […] con el que pretendemos narrativizar nuestros actos, conectar nuestro Yo presente con "Yoes" pasados y futuros y con los "Yoes" de otros/as, para establecer una continuidad que nos libre de la incertidumbre de no saber quiénes vamos a ser mañana».[74]

Precisamente por no saber «quiénes vamos a ser mañana» el sentido que se le otorga al proyecto de mujeres va mutando a lo largo de los años. En un principio, el acento se colocó en el simple hecho de okupar. Se trataba de abrir el espacio, reconstruirlo, realizar actividades

---

precisamente esos pocos «chicos concienciados» son los primeros que demuestran esa conciencia respetando nuestra voluntad. Y si les interesa el tema, ya podrían currarse el antisexismo entre ellos que buena falta les haría (tanto política como terapéuticamente).

El caso es tan simple como que es una casa de mujeres y no una casa donde los hombres no pueden entrar. No lo entendemos ni vivimos como una exclusión, sino como una forma de lucha que como colectivo con conciencia de nuestra opresión hemos optado por llevar. En la que nosotras decidimos y hacemos por y para nosotras. No se a quién le puede asustar esto; recordemos las luchas obreras (en las que no había empresarios), los colectivos de gitanos/as, los colectivos de negros, de indígenas […] La solidaridad es una cosa y la omnipresencia y el control es otra muy distinta; además, todos los días se nos presentan multitud de ocasiones para demostrar la solidaridad con las mujeres así como su implicación y concienciación con el antisexismo.

73. Tal y como se exponía en el siguiente texto, elaborado con motivo de una acción en el interior de la Empresa Municipal de la Vivienda:

Nuestra apuesta no es entonces la de un Centro Cultural que ofrezca una suerte de actividades asistenciales gestionadas por el Ayuntamiento. Ese modelo ya lo conocemos. A las mujeres nos dan ganchillo a las seis y, ahora que está de moda, hasta tai-chi a las ocho. Este modelo sigue generando sujetos pasivos que se dedican «a consumir» ocio abaratado (y en mucho casos ni siquiera eso) por el Ayuntamiento. Lo que venimos realizando y exigiendo distintas realidades del barrio es la necesidad de la proliferación de espacios autónomos y autogestionados que pongan en el centro un modelo de participación activa y pública que rompan con la distinción entre gestores y usuarias. Se trata de recobrar la capacidad de decisión acerca de nuestras necesidades y nuestros deseos especialmente despotenciadas en el caso de las mujeres. Queremos, en este Madrid frío, derechista, vacío, hostil e impositivo, pensar que somos nosotras las que lo habitamos y que como tal queremos ser partícipes activas de los procesos que conforman nuestra ciudad y nuestro barrio.

74. La Eskalera Karakola, *Dossier 1996- 1997*.



e impulsar los primeros proyectos. El hecho de estar entre mujeres experimentando un espacio juntas tenía mucha fuerza: «Ser mujer es siempre una acción directa» era un eslogan que expresaba una posición subjetiva externa y desafiante al poder, algo que con el tiempo fue poniéndose en cuestión: ¿ser mujer nos habla siempre de resistencia o también de docilidad y dominación?, ¿existe una única manera de ser mujer o esa única manera esconde otras diferencias?, ¿es el patriarcado el único sistema de opresión o hay otros?, ¿y es en algún modo evidente la organización y la autonomía para las mujeres? Con estas preguntas rondando por la cabeza, se abre una época de intensos debates y reflexiones sobre el sentido y los objetivos del proyecto, pero también de muchísima actividad.[75] Grupos como el Colectivo Feminista, Las Gudus o Cazaslargas se dan cita por entonces en la casa.

En un segundo momento se acentuaron la comunicación y la proyección hacia el exterior: afianzar redes y construir alianzas, entablar diferentes amistades que acompañarán los vaivenes del espacio durante muchos años. Se participa en la realización del Noise European Summer School in Women's Studies en 2001,[76] en las Jornadas Feministas

75. Muchas de estas actividades y reflexiones se encuentran recogidas en el *Dossier*.

76. La Karakola fue una de las sedes de esta escuela de verano promovida por el departamento de Women's Studies de la Universidad de Utrech.

Estatales de Córdoba 2000, en diversas acciones junto a Mujeres de Negro, se abre la Escuela de Feminismos, se pone en marcha el proyecto Cybercentrifuga, se organiza el Campo Internacional de Trabajo (1999), el Taller de Herramientas contra el Racismo, la Casa de la Diferencia, el proyecto Sexo, Mentiras y Precariedad y, un tiempo después, Precarias a la Deriva. La identidad se pone en cuestión, interrogando al «ser mujer» con preguntas sobre la sexualidad no normativa, la interseccionalidad de las relaciones de poder y la singularidad de cada cuerpo; aparecen inquietudes sobre el significado de los cambios en el sistema productivo (su relación con la reproducción social y el cuidado de la vida, la transformación de las formas del trabajo o la globalización), así como su vinculación con las nuevas formas de gobernabilidad de los cuerpos (domesticación en la moda, en la sexualidad, en el hogar, en el trabajo); se introducen las nuevas tecnologías, comprendiéndolas no sólo como un instrumento con el que se posibilitan nuevas conexiones y alianzas, sino como un espacio privilegiado desde el que seguir repensando las identidades y la experiencia del mundo en red, cuestionar la dicotomía entre naturaleza (adscrita a mujeres) y técnica (identificada con hombres) y hacerse protagonistas en su uso; y se comienza a indagar en torno al racismo y los dispositivos subjetivos que a escala micropolítica lo sostienen.

Desde el año 2002 el estado de ruina del edificio hizo que el proyecto se centrase en garantizar la permanencia del proyecto y su fuga de la inestabilidad de la okupación, determinada siempre por los desalojos y la amenaza de ruina del edificio. Se diseñó un proyecto para la construcción de un centro social feminista, presentado en 2003 con una estrategia decidida: exigir recursos a la administración y retar la especulación del edificio a través de la reivindicación pública de su expropiación y cesión.[77] Se pretendía consolidar un

77. La Eskalera Karakola inició un proceso de negociación con la administración en el año 2003. Se elaboró un proyecto en el que se exigía la rehabilitación, expropiación y cesión del edificio a la asamblea de La Eskalera Karakola argumentando los motivos y proponiendo herramientas legales para su ejecución efectiva. La idea era construir un centro social para mujeres en el céntrico barrio madrileño de Lavapiés en condiciones menos precarias y exigiendo un reconocimiento público. Tras tres años de movilizaciones y con una orden de desalojo irreversible, la Concejalía de Urbanismo junto con la Empresa Municipal de la Vivienda llevaron a cabo los trámites necesarios para la cesión en régimen de alquiler simbólico de dos locales. Lejos de las maravillas del gran centro social feminista que se exigía, los locales, además de ser pequeños, no contaban con ningún tipo de infraestructura y el ayuntamiento se desentendió de la petición reiterada de ayudas para las obras de acondicionamiento. Los dos locales fueron rehabilitados para su uso por las mujeres de La Eskalera Karakola y por un sin fin de personas que dieron todo su apoyo para que el espacio, finalmente, viese la luz como la nueva Casa Pública de Mujeres. El proyecto con el que se impulsaron las negociaciones puede verse aquí: http://www.sindominio.net/karakola/proyecto/proyecto.htm. La victoria de la batalla por un espacio social feminista en el barrio



espacio híbrido (planificado y por inventar, autónomo e institucional) en medio de una experiencia cotidiana que parecía escurrirse vertiginosamente entre el tiempo imparable y veloz de la metrópoli y la precariedad de los resortes afectivos y políticos que rodean la vida. Este proyecto dio lugar a diversas reflexiones sobre las ciudades globales y la participación ciudadana, elaboradas junto a otros colectivos como Mujeres Urbanistas o la Red de Lavapiés. Surgen por entonces grupos como la Eskina de Safo, Retóricas de Género o el Grupo de Teoría Queer, que siguen repensando la cuestión del lesbianismo, la identidad y las políticas *queer*. Alrededor de la casa se forja también una red de grupos y gentes afines que, de una forma u otra, participan en ella, ampliando y reformulando sus márgenes, como las redes del barrio de Lavapiés, algunos centros sociales okupados, otras redes del movimiento feminista (grupos como las Mujeres de la Casa de la Moneda, la Asamblea Feminista, Genera o las Tejedoras) o la red feminista internacional Next Genderation.[78]

Finalmente se conseguirá la cesión de dos locales en régimen de alquiler,[79] espacio en el que se ubicará el nuevo proyecto que en la actualidad cobija diferentes iniciativas y colectivos bajo el nombre Casa Pública de Mujeres La Eskalera Karakola.[80]

A lo largo de estos años se realizan algunas acciones junto a otros grupos de mujeres: la reapropiación de compresas llevada a cabo en diferentes supermercados de varias ciudades del Estado español denunciando el control, la invisibilidad y la mercantilización del

---

mostró la importancia de tensar y forzar los límites dados para inventar otros posibles, traduciendo la práctica política en una práctica de lo imposible ya que, como se afirmaba, «lo posible, ya lo tenemos».

78. El trabajo de la red Nextgenderation puede rastrearse en su web http://www.nextgenderation.net/

79. El desalojo de La Eskalera Karakola se llevó a cabo en mayo del año 2005. En esta ocasión, en lugar de generar un momento de confrontación se decidió encaramarse con cadenas y candados a la casa pero con traje de gala, rememorando las acciones *pink*. Mientras la policía anti-disturbios rompía cadenas y candados, las mujeres de La Eskalera Karakola degustaban champán con fresas, bailaban al son de los decibelios de un potente equipo de música ante los ojos atónitos de la policía y la mirada solidaria de vecinos y vecinas.

80. Pueden consultarse los diferentes proyectos que dan vida en la actualidad a los locales situados en la C/Embajadores 52 en http://www.sindominio.net/karakola/.

cuerpo de las mujeres (1998); la salida con camas a la calle depositadas en la Puerta del Sol en Madrid denunciando la consideración «doméstica» de la violencia (1998); las manifestaciones de noche con antorchas contra la violencia recuperando y actualizando el viejo eslogan de «las calles y la noche también son nuestras», acompañada de la campaña «Atención, zona en obras. Estamos trabajando contra las agresiones machistas» (1999); la okupación de los establecimientos de Inditex denunciando la precariedad y la domesticación de los cuerpos a través de la publicidad y la imposición de modelos imposibles de alcanzar para las mujeres, con efectos tan dañinos como la anorexia o la bulimia (1999- 2002); o las acciones contra la guerra de los Balcanes y más tarde contra la guerra de Irak (1999- 2003). Todas estas acciones dan pequeñas pero importantes pistas acerca de los nuevos dispositivos de dominio en la era global, y de las diversas estrategias de resistencia que los acompañan.

El reto de construir espacios autónomos, creativos y de cooperación entre mujeres se ha realizado, de distintos modos, en muchas otras ciudades y momentos. En noviembre de 1997, en Barcelona, un grupo de mujeres okupaba una vivienda, La Morada, que será desalojada en febrero de 1998. Poco después, en el mes de mayo, okupan otra casa, La Fresca, en el barrio de Sants. Estas mujeres provenían de centros sociales de barrio, de universidades y de pequeños colectivos. En esta confluencia se organiza el grupo Les Tenses,[81] que arranca su andadura con la excusa de elaborar un archivo antipatriarcal. Durante los años de existencia del grupo mantendrán una enorme actividad, con la mirada siempre puesta tanto en los centros sociales okupados y en los barrios como en el trabajo junto a otros grupos de mujeres del movimiento feminista. Grupos como las U.E.P. (Unidas y Enemigas del Patriarcado), Las Ováricas, Las Lesbianas Feministas, Las Chalás, Las Dalilas (grupo de anarcofeministas), Les Maules (grupo de feministas independentistas) formarán una red conocida desde 1998 como la Coordinadora Feminista de Barcelona («La Cordi»).[82] Tras el desalojo de la casa La Morada en

81. Joana de Les Tenses habla sobre el origen del colectivo:

[…] en Les Tenses había mujeres que habían estado en Dolça Lluita (Dulce Lucha), un grupo feminista de la universidad que sigue todavía funcionando. Otras veníamos más del barrio, de luchas anticapitalistas, okupas, y teníamos un cierto rechazo al feminismo porque lo veíamos muy institucionalizado. Fue más tarde cuando nuestra propia experiencia de ser mujeres en el movimiento nos llevó al feminismo. El nombre de Les Tenses venía a reflejar esas tensiones: de hecho una de las primeras cosas que hicimos fue sacar la hojita de *Por qué hablamos de sexismo en los espacios liberados*.

82. La Coordinadora Feminista de Barcelona se concreta en mayo de 1999 durante la celebración de les Jornades Feministes a Ca l'Empetada, y en ella participan grupos

1998, Les Tenses comienzan a reunirse en el Centro Social Okupado La Hamsa,[83] que albergó también las reuniones y los espacios de encuentro de las «cafetas» organizadas por la Coordinadora.

A principios de 1997 se realizaron las Jornadas Estatales de Okupación, celebradas en Barcelona.[84] En estas jornadas tuvo lugar una

---

como les UEP, Les Ováriques, Las Chalás y mujeres individuales. La Coordinadora también hacía cosas junto a otros grupos de diferentes ámbitos como L'exviolet, el Grupo de Feministas Lesbianas, la Xarxa Contra la Violencia Domèstica o Drag Magic. Como dice una de sus participantes: «En la Semana de Lucha Social (año 1999) nosotras hicimos también una reapropiación de compresas. Ahí participamos ya varios grupos de mujeres de dentro de la Coordinadora y comenzamos a hablar de "meneíllo", porque decíamos que más que un movimiento éramos un meneíllo».

83. La Morada, «Una experiencia de mujeres okupando y autogestionando un espacio»:

El 9 de Noviembre de 1997 se okupó en el barrio de Sants un viejo caserón. Allí, un grupo de mujeres empezábamos a construir un proyecto para el barrio. Pero también experimentábamos un sinfín de situaciones y sentimientos que no sólo nos enriquecieron a nosotras sino a toda la gente que nos rodeaba. Afortunadamente mucha, y a la que hoy nos hallamos próxima.

La Morada como experiencia resultó un enjambre de necesidades, dudas y preguntas que supo encontrar o al menos vislumbrar alguna que otra respuesta por y para nosotros mismos. Pienso que aunque nosotros no fuésemos del todo conscientes en el inicio, el hecho de que cinco mujeres ocupásemos un espacio y lo rehabilitásemos, sorprendió, fue tema de polémica, pero sobre todo de reflexión para todos los que hablamos de la lucha antisexista, porque si no empezamos por aquí, el resto se nos queda grande.

Para nosotras, en lo que roza ya la experiencia personal, cada una se trabajó su propia historia, o al menos, descubrió con ayuda de las otras todo el potencial que como personas encerramos, rompiendo con eso algunos moldes que en especial nos han inculcado a la mayor parte de las mujeres. Tan sólo decir que este proyecto del que participó mucha gente sigue vivo en nosotras y aunque nos desalojaran aquella fría madrugada de febrero, toda aquella fuerza no ha hecho otra cosa que crecer y alimentar la esperanza colectiva de todos y todas.

84. Sobre los orígenes del Mujeres Preokupando, Joana de Les Tenses cuenta que:

En las jornadas estatales de okupación del 97 (justo después del desalojo del Cine Princesa en Barcelona) se hizo una mesa sobre okupación y mujeres, impulsada por otras mujeres de Valencia; y yo, que estaba en la fase de «no, si todos somos iguales», fui allí. Recuerdo que me hizo pensar mucho una mujer de Dones Esmussades que decía: «La situación que tenemos hombres y mujeres en el movimiento no es la misma y cuando decimos esto, estamos hablando de poder». De esa mesa salió la primera lista de contactos para el Mujeres Preokupando. Nos íbamos encontrando mujeres que decían: «Oye, es que a mi me pegan más el toque porque no me lo curro que a Fulanito que no hace nada», o que se salían llorando de asambleas porque no se tomaba en cuenta lo que se decía, o simplemente por malas contestaciones. Y esto fue como emerger, comprender que tenemos muchas cosas que plantear, que contar.

mesa de mujeres a través de la que se pusieron en común inquietudes relacionadas con el sexismo en los espacios okupados, el papel de las mujeres en ellos o las dinámicas de participación. De esta mesa surgió la idea de hacer una revista de mujeres, *Mujeres Preokupando*, en cuya elaboración participaron grupos de varias ciudades de todo el país (Madrid, Barcelona, Zaragoza, Euskadi, Valencia o Canarias).



En el marco de la Coordinadora Feminista y en su trabajo como grupo, Les Tenses organizaron talleres, fiestas, encuentros, jornadas, charlas o acciones (como la celebrada en el desfile militar de 2000, la toma de la Plaça de Catalunya contra la intervención militar de la OTAN en Kosovo o la acción crítica con la instrumentalización partidista de la inauguración del centro cultural Francesca Bonnemaisson); elaboraron textos (sobre el trabajo de las mujeres, la precariedad o la autonomía y el feminismo) y mantuvieron vínculos con Ca la Dona, lugar de referencia y encuentro de otros grupos del movimiento feminista.[85] Estos lazos posibilitaron la colaboración en la revista *Ca la Dona* y la participación en la comisión del 8 de marzo que organiza el Día Internacional de la Mujer; de hecho el primer año de su colaboración (1997) realizaron la fiesta final del día en el centro social okupado La Hamsa, donde acudieron muchas de las mujeres del movimiento, sembrando la semilla de la futura relación entre feministas veteranas y autónomas más jóvenes.

Más tarde, ya entrados los años dos mil, también en Barcelona, se okupa una casa de mujeres, Mambo (Momento Autónomo de Mujeres y Bolleras Osadas) con la que tras años de silencio se recupera la idea y el entusiasmo por construir espacios autogestionados por mujeres.[86]

---

85. En la web de Ca la Dona aparecen todos los grupos vinculados al espacio e importantes materiales de archivo sobre la historia del feminismo catalán: http://www.caladona.org/index.php

86. Sobre la okupación de Mambo:

La llegada a la casa fue surrealista, divertida, con bastante tensión los primeros días pero también con el apoyo de mucha gente que desde fuera nos dio mucha fuerza, gracias a todas. El edificio es propiedad del Grupo Sastre, una inmobiliaria que posee numerosos casas en la misma manzana

Una de las novedades que incorporó Mambo fue introducir nuevos temas y explorar otros imaginarios feministas a través de sus acciones performativas. Por una parte, trabajaban las relaciones entre el arte y la política y la comunicación visual (elaboran carteles, realizan performances callejeras). Por otra, en Mambo se tejían alianzas entre distintos feminismos, se cuestionaban las identidades, la heterosexualidad como norma, se trabajaba la violencia machista, el racismo, el acoso policial que padecen las trabajadoras sexuales del barrio o la institucionalización del feminismo. Dentro de Mambo participaron varios grupos: Les Atakás (Grupo de acción directa feminista lésbica; algunas de sus integrantes provenían de otras experiencias vinculadas a Ca la Dona o al Centre de Cultura de Dones Francesca Bonnemaison), Bloc d'Acció Ovàrika (Grupo de reflexión feminista que se centró en un trabajo de autoconocimiento y exploración del cuerpo femenino), Grupo de acción creativa feminista, grupos de autodefensa feminista, Grupo de Teatro de la Oprimida y Girlswholikeporno. A lo largo del proyecto se llevaron a cabo numerosas actividades: desde los talleres de catalán, inglés o soldadura hasta los de pornografía y feminismo, sexualidad y teoría feminista, pasando por el taller de cine y el ciclo Divinas y Perversas. Se realizaron también charlas e intercambios con mujeres y lesbianas de diferentes países, especialmente procedentes de América Latina. No hay que olvidar que Mambo fue un espacio abierto por el que pasaron mujeres con experiencias y trayectorias muy diversas, dando lugar a proyectos y encuentros igualmente ricos y heterogéneos.

Entre las diferentes experiencias, el grupo Girlswholikeporno desarrolló durante meses un taller sobre pornografía. Los talleres incluían una

---

y que tiene por proyecto tirar las viviendas ya existentes para construir otras nuevas, dentro de un plan más de remodelación y transformación del Raval. A pesar de que la elección de esta casa era arriesgada lo tuvimos claro. Queríamos plantar cara a la destrucción del barrio, y crear un espacio para el encuentro y contagio en esta ciudad cada vez más individualista y triste. Dos meses habilitando MAMBO para que se convierta en un centro social de mujeres, lesbianas y trans que tanto necesitaba Barcelona. Sólo el hecho de presentarnos como bolleras provocó reacciones de todo tipo, y hoy es una palabra que se escucha mucho en nuestra calle, de lo que estamos muy contentas. Una okupación feminista y no femenina, como apareció en algunos periódicos y que nos hizo reír tanto. Y ahora echamos a andar con proyectos y debates, una cocina comunitaria, varias habitaciones-dormitorio, una sala de ordenadores, una sala grande polivalente (charlas, talleres, proyecciones), una terraza que es la joya de la casa y una sala para asambleas y colectivos. En tan poquito tiempo se han iniciado algunas actividades y talleres: de drag kings, sobre pornografía y feminismo, wen do (autodefensa feminista), se reúnen dos colectivos feministas y un grupo de apoyo a mujeres presas. Es sólo el comienzo…

Disponible en http://mambo.pimienta.org/2006/03/

parte de reflexión sobre feminismo, postporno y teoría *queer* y otra parte práctica en la que las talleristas tomaban las riendas y se ponían delante y detrás de la cámara para hacer sus propios vídeos. La idea era investigar en torno a las representaciones del sexo y la posibilidad de construir un porno distinto o, lo que es lo mismo, otra relación simbólica entre las mujeres y la sexualidad.[87] Cansadas de los estereotipos del porno convencional, armadas con cámaras y a través de talleres colectivos, investigaron en movimiento deseos y placeres producidos desde la diversidad y no desde la norma, eliminando etiquetas impuestas a los caminos encorsetados del placer. «A las mujeres también nos gusta el porno» se convirtió en un eslogan capaz de desplazar la hegemonía de los mitos de la sexualidad femenina, considerada contraria a determinadas prácticas como el sexo duro y la genitalidad, el exhibicionismo, la violencia pactada o la adopción de otros roles en la cama. Si la afirmación de un deseo propio puede convertirse en un mecanismo de esencialización de las mujeres, traducir esta cuestión al seno del feminismo resulta fundamental, para plantear demandas que no pasen por la existencia de un sujeto único y central.

Además de estos grupos, diferentes mujeres se sumaron de manera sostenida o puntual, colaborando en las obras de acondicionamiento, en diferentes charlas y debates, en asambleas, en acciones en la calle o en manifestaciones.[88] Mambo fue desalojada a principios de 2007, pese a la oposición de muchas asociaciones de mujeres y el interés abiertamente especulativo de la inmobiliaria dueña del edificio: había pasado tan sólo un año desde que fue okupada.[89] Y para entonces, la casa tomaba otros rumbos sobre las maneras de pensar la identidad. Pero eso, es otra historia.[90]

---

87. Sobre Girlswholikeporno, véase el capítulo 2 y http://girlswholikeporno.com/

88. Paqui, del Grupo de Lesbianas Feministas de Barcelona cuenta su experiencia en Mambo:

Con la experiencia de Mambo he aprendido muchísimo. La conocí a través de unas amigas, que en su día también habíamos estado juntas en el grupo de lesbianas feministas, y me dijeron «oye, que se abre un sitio, una okupa de mujeres feministas». Okuparon en enero y yo comencé a ir en marzo porque la inauguración se hizo más tarde. En la inauguración estas colegas montaron un desfile feminista y participé porque me hacía ilusión: yo desfilando como feminista institucional, y ahí es que el ambiente de Mambo… es que era muy bueno y eso fue lo interesante, que desde el primer momento yo pude ser yo: soy vieja y no pasa nada, venía de Ca la Dona y no pasa nada. Si alguna hubiera comenzado a categorizarme como vieja, como Ca la Dona o como yo qué se, a mí se me hubiesen quitado las ganas de ir. Ese es el tema. Quizás eso es lo primero: rompamos con las categorías. […] Para mí la Mambo ha significado un sitio donde crecer como mujeres, ha sido un sitio donde crecer sin etiquetas.

89. Sobre Mambo, véase http://mambo.pimienta.org/

90. Puede rastrearse el trabajo de Mambo de los años posteriores a la okupación también a través de su web: http://mambo.pimienta.org/



Algunos límites de estas experiencias. ¿Más allá de las políticas del deseo?

Las aportaciones de estas experiencias tienen más que ver con una dimensión simbólica que con grandes cambios, con una acumulación real de fuerzas en torno a una lucha o con una transformación material de las condiciones de vida. Su valor se expresa en otro sentido: introduciendo elementos que desestabilizan los discursos hegemónicos (como la crítica al feminismo institucional y la victimización de las mujeres, la reivindicación de protagonismo social y la diversidad sexual), proponiendo nuevos cruces conceptuales (entre género, sexualidad, raza y precariedad), recuperando el activismo (con acciones públicas y campañas) o reelaborando los modos de hacer (cooperación, creatividad, autonomía). Se trata de prácticas periféricas que, leídas en términos generales de grandes logros, pasan desapercibidas y que, sin embargo, han conseguido modificar la percepción de algunas cuestiones como los diversos

«ser mujer» que habitan en un mundo de dimensiones globales, la separación tajante entre quienes gestionan la cultura y quienes la consumen, al tiempo que han señalado nuevas relaciones de desigualdad como las impuestas por la precariedad, la división sexual y étnica del trabajo y las fronteras.

Los espacios autónomos (y la experiencia de autogestión que los acompaña) son, efectivamente, lugares en los que se activan procesos de transformación, y en los que se presentan también algunos problemas. Uno de los más importantes es la dificultad que existe para romper con las identidades y construir movimientos realmente plurales, rebasar las fronteras de los grupos que delimitan composiciones homogéneas. A esto se suma su fragilidad, la falta de apoyos institucionales, los múltiples obstáculos para dotarse de recursos propios, la dificultad para generar estructuras consistentes y para construir nuevos procesos en los que el compromiso escape tanto a los dictados exclusivos del deber externo como a la inestabilidad propia de los deseos internos.

En la actualidad, pensar nuevas figuras para el compromiso aparece como un reto y como una gran incógnita. Por una parte, no se cuenta con el respaldo de movimientos de masas que permitan dejarse arrastrar por su corriente. Por otra, pese a la virtud ética-estética de las nuevas prácticas políticas, no se han visto beneficiadas de una mejora en las condiciones de vida que, en principio, deberían haberse desprendido de esa nueva capacidad imaginativa. Pese a que las relaciones entre lo material y lo simbólico y entre la ética y la política han quedado suficientemente argumentadas,[91] la realidad es que las condiciones materiales de existencia se han precarizado, y que, aun tomando en cuenta la movilidad, la naturaleza contradictoria y la complejidad que presentan estas condiciones, incluso han empeorado en términos generales en el mundo entero. Esto significa, entre otras cosas, que los procesos de acumulación del capital no se han visto afectados en su escalada global, más allá de los efectos que han producido pequeños logros de batallas concretas y puntuales. ¿Qué tipo de lazo, de compromiso, es posible frente a semejante y contradictorio panorama?

La propuesta de algunos movimientos a lo largo de la década de los noventa, heredada en parte de las filosofías de la diferencia y del espíritu del '68, fue reinterpretar el compromiso en otros términos,

91. Por ejemplo: véase Butler, J., «El marxismo y lo meramente cultural», *New Left Review*, núm. 2, Madrid, Akal, 2000, pp. 109-121. Volveremos sobre las relaciones entre lo simbólico y lo material en el capítulo 2, en el epígrafe «Pensar desde la diferencia».

los del deseo, desplazando la rigidez de los partidos. Deseo significa capacidad de afectar, de hacer, de crear. Remite a una idea no estática de la subjetividad, y por tanto, a una tarea permanente: la de reinventarse a sí mismo. Esta tarea puede leerse políticamente poniendo el acento en la potencia y la creación que conlleva. Si bien el deseo y sus flujos pueden identificarse con los impulsos de la reproducción capitalista de la vida, también pueden ser motor para la transformación (fuga, desvío, corte) de esos impulsos. El compromiso no es, por tanto, una obligación: es compromiso con ese deseo de ruptura y con la capacidad creativa que nos empuja siempre a inventarnos (y a hacerlo junto a otros).[92]

Esta interpretación del compromiso, pese a que goza de un trasfondo sugerente y alentador, presenta dos problemas. Por un lado, el deseo se presenta como algo muy inestable y no contempla garantía alguna de su permanencia temporal, lo cual supone un verdadero problema para sostener proyectos a largo plazo. Por otro, el deseo, pese a sus versiones positivas y de pura afirmación, no es unidireccional, sino ambivalente:[93] es tanto ruptura como aceptación, tanto cuestionamiento como sujeción, tanto alegría como tristeza, tanto triunfo como abatimiento. El deseo se encuentra atravesado por las diversas relaciones de poder que fabrican la subjetividad: por la sexualidad y los afectos, por los recursos con los que se cuenta, por las distintas experiencias de género, clase y raza, por la movilidad, por el capital cultural, por la enfermedad o la salud, por la edad o por el nivel de estudios y la posibilidad de elaborar otras expectativas vitales.

Cuando se afirma que la vida es deseo no puede realizarse desde la convicción de que es exclusivamente deseo de lo positivo, capaz de superar todos los límites vitales. Esa concepción forma parte de una vida pensada como vida abstracta y no situada. En cambio, existen el cuerpo y las emociones, las enfermedades, las tristezas, los altibajos o las crisis. Construir un compromiso (un lazo político) basado en el deseo olvidando estos elementos (es decir, olvidando el carácter ambivalente y no unidireccional del deseo) es construir una política ajena a la vida, lo que paradójicamente se convierte a la larga en uno de los grandes límites de los grupos que, en su afán por

92. En el trasfondo de estas ideas se encuentran aportaciones fundamentales de la filosofía de la diferencia como «la invención de sí y la vida como obra de arte» de Foucault, «la economía libidinal» de Lyotard, «la voluntad de poder» de Nietzsche, «el conatus» de Spinoza o «las máquinas deseantes» de Deleuze-Guattari. En general se trata de una reformulación de las ideas de poder (como algo positivo) y de la subjetividad (abierta y múltiple), así como de explorar las relaciones existentes entre el cuerpo, lo material y la ideología.

93. Un análisis sobre la ambivalencia del deseo puede encontrarse en Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001.

recuperar el deseo como motor de la política, sólo permiten la expresión de la alegría y la potencia. El compromiso que puede surgir de aquí está basado solamente en una parte de la vida que coincide puntualmente (y a veces nunca) con una determinada (e idealizada) situación personal: sin responsabilidades familiares, con recursos, juventud y salud. Modelo, por cierto, heredado de la figura del hombre blanco, burgués, heterosexual e independiente.

En este sentido, el compromiso es esencialmente limitado, se acaba cuando esta situación cambia (si es que alguna vez existió): envejecemos, enfermamos, tenemos hijos o cuidamos de otras personas, entramos en crisis o nos vemos empujadas al mercado laboral de manera intensiva por falta de recursos. No se trata de instalarse únicamente en el polo del deseo que nos habla de los límites, o de contraponer lo material a la potencia, sino de comprender los procesos de producción de la subjetividad desde la perspectiva de la ambivalencia del deseo. Entonces, sin abandonar la idea del deseo como motor de la política, ¿es posible pensar el deseo no sólo como un elemento positivo, sino como lo que está también construido sobre los límites de nuestra existencia? ¿Qué ocurre con la vejez, la enfermedad, la tristeza y la muerte? ¿Qué política podría no olvidar la fragilidad de la existencia humana, sin que esto sea interpretado como despotencia, sino justamente lo contrario, como lo que abre la posibilidad para la reinvención de nuevas relaciones sociales?[94] ¿Y es posible entonces construir una figura del compromiso que tome en cuenta la vida en su conjunto y no sólo una parte? ¿No sería una política absolutamente radical la que fuese capaz de tomar en serio y no obviar todos estos elementos de la vida, convertirlos también en el motor de su quehacer?

Grupos como Act-Up, organizados alrededor de algo tan relacionado con la vida como la muerte y la enfermedad provocada por la pandemia del sida pueden proporcionar pistas sobre estas cuestiones: cómo hacer de esa condición una fortaleza. La inexistencia de figuras del compromiso en las prácticas autónomas no basadas exclusivamente en el deseo alegre y positivo y que tomen en cuenta la falta de condiciones materiales y la finitud de la vida, ha contribuido a incrementar la inestabilidad y la precariedad, empujando a la búsqueda de soluciones individuales ante circunstancias tan comunes como enfermar, cuidar de otras personas o simplemente subsistir.

94. En este sentido, la experiencia del Foro de Vida Independiente es muy interesante: cómo hacer de la diversidad funcional un elemento positivo para la elaboración de nuevos sentidos sobre el cuerpo, la diferencia o la fragilidad: http://www.minusval2000.com/relaciones/vidaIndependiente/. Sus reflexiones serán publicadas próximamente en Traficantes de Sueños.



Paradójicamente, en este sentido la política se despega de la vida. De este modo, autonomía, compromiso y deseo son tres categorías desligadas que dibujan una pregunta abierta sobre el tipo de vínculo a construir; e introducen la necesidad de inventar nuevas figuras acorde con las prácticas políticas, en un contexto, además, de creciente precariedad vital, inestabilidad e incertidumbre.

4. La institucionalización del feminismo

Además de tomar en cuenta los límites de estas experiencias autónomas, no debemos olvidar lo novedoso que hay en ellas, los elementos que nos sirven para plantear nuevas reflexiones y preguntas en la actualidad. Efectivamente, ¿qué nos están diciendo estas experiencias en relación al feminismo? Reformulan sus premisas en dos direcciones: por un lado, en relación al sujeto de enunciación del feminismo (¿quién es esa Mujer de la que se habla?), y por otro, en relación a la forma de entender la práctica política.

No pasa desapercibido que las diferencias entre mujeres han finiquitado la posibilidad de seguir hablando en términos de un sujeto único, basado en una experiencia homogénea del género y que deja de lado la articulación de la identidad en otros ejes de poder. Además, sabemos que las condiciones de vida y trabajo han cambiado enormemente y de manera muy veloz: la reclusión en el hogar o la maternidad han dejado de ser un destino imposible de esquivar, dando lugar al florecimiento de una multiplicidad de experiencias, traducidas, en algunos casos, en nuevas formas de explotación y dominio. Si a estas alturas podemos tener algo claro es que un feminismo basado en un sujeto único impide dar cuenta de la variedad de situaciones que ocupan las mujeres hoy, y por lo tanto, de comprenderlas bajo un nuevo prisma. Por este motivo, los nuevos feminismos son críticos con los modelos que solidifican y asientan las perspectivas políticas más formales, paternalistas y uniformes. Estos modelos niegan las condiciones de posibilidad para la emergencia de esos otros sujetos múltiples del feminismo, obvian la cuestión de

cuáles son los sujetos que ocupan hoy posiciones de subalternidad y olvidan preguntar qué tienen que decir estos sujetos acerca de sus propias situaciones.

Por otro lado, existe una preocupación en relación a las maneras en las que se construyen las prácticas políticas. Uno de los desafíos es dibujar una política del deseo (en el sentido ambivalente que hemos mencionado) y no del miedo, de la acción y no de la pasividad, del arrojo y no del formalismo, de lo compartido y no de lo individual, y, sin embargo, el movimiento feminista ha ido abandonando estos elementos a lo largo de las últimas décadas, en paralelo al proceso de institucionalización del feminismo. Las prácticas *queer*, la presencia de mujeres transexuales y mujeres migrantes en el movimiento feminista, la organización de las trabajadoras sexuales, la aparición de grupos autónomos y las temáticas del nuevo escenario globalizado conviven, a lo largo de la década de los noventa, con el auge del feminismo de Estado o feminismo institucional. No podemos saber todavía cuáles son las consecuencias de este fenómeno ni, lejos de contraposiciones simplificadoras con las que se consolidan polos opuestos, cuáles son las oportunidades y límites de las relaciones entre procesos de autoorganización basados en la autonomía y prácticas institucionales. Estas oportunidades y límites están por explorar.

El gobierno de la autonomía. Un recorrido histórico

> El sistema actual permite llevar a cabo una lucha en la que se consiga modificar ciertos aspectos, es lo que llamamos la lucha por reformas, pero no te abre la posibilidad de una transformación de fondo que acabe con las estructuras o con aspectos de la vida social que mantienen nuestra situación. Es importante considerar que las reformas que se han conseguido, son un paso adelante. El problema está en saber si esto es paralizante o no, ¿impide un cambio radical, mediatiza nuestro discurso radical? […] Muchos temas que hace años eran sólo patrimonio del movimiento feminista están siendo tratados, en su versión más moderada por las instituciones que se dirigen especialmente a las mujeres, las que hacen política «para las mujeres», con lo que están llegando a muchas más mujeres de las que llega nuestro movimiento. Esta «institucionalización» de un feminismo moderadito, ¿nos favorece como movimiento? ¿En que sí y en qué no?[95]

95. Resumen del debate sobre «Mujer y Política» llevado a cabo en Madrid en diciembre de 1990 por grupos de la Coordinadora de Organizaciones Feministas.



Era el verano de 1977 cuando algunos grupos del movimiento feminista cercanos a los partidos decidieron reunirse con el gobernador civil de Madrid, quien les remitió al por aquel entonces ministro de Cultura, Pío Cabanillas. Entre ellos se encontraban algunos de los más antiguos: la Asociación Democrática de la Mujer, la Asociación Española de Mujeres Universitarias, la Asociación para la Promoción y Evolución Cultural, la Asociación Española de Mujeres Separadas, la Federación Provincial de Amas de Casa, el Movimiento Democrático de Mujeres y el Seminario de Estudios Sociológicos.[96] Cabanillas propuso crear un organismo dentro del Ministerio y se decidió hacer una reunión con el resto de grupos de la que era por entonces la Plataforma de Organizaciones Feministas, que agrupaba en torno a 55 organizaciones de todo el Estado. Pero en agosto el gobierno se adelantó y creó la Subdirección General de la Condición Femenina, encuadrada dentro de la Dirección General de Desarrollo Comunitario.[97] La mayor parte del movimiento se desmarcó de estas conversaciones y criticaron duramente las reuniones mantenidas por estos grupos, al considerar que ponían en peligro la autonomía y la organización asamblearia del movimiento, mantenida cuidadosamente hasta entonces. En septiembre se realizó la reunión con

96. VVAA (Asociación Mujeres en la transición democrática), *op.cit*, p. 101.

97. *Ibidem*, p. 122.

los grupos de la Plataforma y la mayoría se manifestó en contra de cualquier contacto con la subdirección general: 33 grupos en contra, 14 a favor y 2 abstenciones. Pese a estos resultados se formó una comisión negociadora que siguió conversando con la nueva administración durante de meses.[98]

En aquel año se discutía el texto constitucional. Casi todo el movimiento feminista, sobre todo en Madrid, lo criticó duramente[99] ya

98. *Ibidem*, p. 103.

99. Panfleto difundido por la Plataforma de organizaciones feministas de Madrid, 1978.

Durante todo un año, las organizaciones feministas hemos venido proclamando insistentemente, a través de todos los medios a nuestro alcance, que una Constitución democrática debería respaldar los derechos de TODA la población. Pero, desgraciadamente, el texto constitucional elaborado por el Parlamento, no sólo no recoge los derechos de más de la mitad de esta población, sino que en algunos de sus artículos atentan directamente contra ellos.

En efecto, pese a que el artículo 14 proclama que «los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, SEXO, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social», no resulta difícil descubrir el engaño que contiene esta afirmación. Para empezar, una Constitución que pretendía ser democrática debería haber tenido en cuenta una norma elemental del Derecho, que establece que cuando se parte de una situación de desigualdad no se puede dar un trato de igualdad. Pero, a juzgar por el texto de la futura Constitución, sus autores prescinden de la existencia de hecho de una desigualdad en las situaciones de partida de hombres y mujeres, y, al proclamar erróneamente que todos los españoles somos iguales, soslayan la necesidad de establecer medidas concretas para poner fin a esta desigualdad. Por otro lado, la mujer posee unos problemas específicos, derivados de su capacidad reproductora, que requieren la existencia de unos derechos específicos para la población femenina. Tampoco la Constitución contempla estos problemas ni recoge estos derechos. Así pues, el texto constitucional omite puntos indispensables para lograr la participación igualitaria de la mujer en el proceso social, contribuyendo con ello a mantener y perpetuar nuestra condición de ciudadanos de segunda categoría. Y, por último, hay que añadir que el principio de no discriminación ante la ley por razón de sexo, que postula el citado artículo 14, es quebrantado por la propia Constitución que a lo largo de su articulado contiene una clara diseminación explícita y otras varias implícitas [...] La conclusión fundamental que las organizaciones feministas hemos sacado de la lectura del texto constitucional es que dicho texto ratifica el papel secundario que la mujer ocupa en la sociedad y establece las bases para que las condiciones de vida de la población femenina se mantengan esencialmente idénticas [...] La Constitución ya está hecha. Ni la hemos hecho nosotras, ni tenemos posibilidad de modificarla. Lo único que podemos hacer, cuando ya faltan pocos días para su promulgación, es dejar constancia de nuestra protesta [...] Puesto que de todas formas será promulgada dentro de pocos días, que no lo sea, al menos, con nuestra aprobación.

Recogido de Agustín Puerta, *op. cit.*, 2003, p. 407.

que no recogía medidas específicas para acabar con la desigualdad. Pero algunos grupos consideraban que la aprobación del texto constitucional, pese a sus limitaciones, suponía un avance incuestionable tras largos años de invierno atizados por la dictadura, y abonaba el terreno para futuros cambios políticos. Otro sector pensaba que no se podía retroceder en las reivindicaciones y llamaron a la abstención argumentando que se trataba de un proyecto antidemocrático y machista que, en lugar de abrir, cerraría las puertas a futuras leyes progresistas. Fue imposible conciliar posturas en un momento de verdadera transcendencia: ¿había que aprovechar la crisis abierta y el momento de cambio que ofrecía el final de la dictadura para promover un horizonte de transformación social más radical, como el que se venía soñando? ¿O había, por el contrario, que salvaguardar las posibilidades más realistas a costa de ciertas renuncias? ¿Moderar las críticas y las luchas de lo imposible en pro de las oportunidades más realistas, pese a que el deseo de lo imposible es lo que había alentado las luchas de los últimos años? Finalmente fue el reformismo la opción de mayor peso y esto situó a los grupos más radicales en una coyuntura verdaderamente compleja, ya que no asumir esa opción implicaba quedarse fuera, lo que a su vez suponía, en cierto modo, un chantaje para quienes no se sentían representados por las reformas que se estaban poniendo en marcha. De ahí que abogadas que participaban en el movimiento feminista hiciesen esfuerzos sobrehumanos por revisar y proponer puntos alternativos al texto constitucional, que no llegaron a ningún lado. Otros grupos de mujeres se pusieron manos a la obra en diferentes campañas contra la Constitución. Como dice Agustín Puerta, el modelo de transición elegido fue el del consenso y el pacto, lo cual tuvo grandes costes, como la desactivación de importantes reivindicaciones y, sobre todo, de la credibilidad y la potencia. Amplios sectores renuncian a las aspiraciones democratizadoras y se frustra la participación en el seno de la izquierda. La política de consenso llevó asociada la estrategia de pactos privados y no transparentes, lo que acabó generando un alto grado de apatía participativa y de despolitización de la sociedad. Finalmente, el pretendido tejido social se redujo a un aparato electoral.[100]

Los puntos críticos se refieren al divorcio, a la presuposición de la familia como modelo de convivencia (y, por tanto, a la perpetuación del papel de las mujeres en ella como amas de casa), al falso derecho al trabajo en condiciones igualitarias, al aborto, a la educación sin cambios, a la no inclusión de un sistema de seguridad social único que garantice los mismos derechos para todos o a la no protección contra el trato discriminatorio en los medios de comunicación.

100. Agustín Puerta, M., *op. cit.*, pp. 37-43.

En este contexto, se agudizaron las diferencias y tensiones en torno a la relación del movimiento feminista con los partidos y las instituciones. La llegada al poder del PSOE en 1982 modificó drásticamente el panorama: supuso un cambio cualitativo en la forma del poder. Los cambios legales exigidos por el movimiento feminista se sucedían rápidamente y en 1983 se creaba el Instituto de la Mujer. Estos logros trastocaron las posiciones. Mientras que en la etapa del franquismo y en los inicios de la transición todo el movimiento se encontraba unido de diferentes maneras, con el PSOE en el poder y la creación del Instituto muchas mujeres que habían militado en el movimiento pasaron a ocupar cargos importantes, lo cual no dejaba de ser contradictorio. Por una parte, se sentía como un triunfo del propio movimiento que revertiría en cambios positivos. Pero, por otra, el movimiento feminista veía cómo su legitimidad y su papel en la enunciación y gestión de distintas problemáticas iban siendo desplazadas progresivamente. A esto habría que sumarle que no se consultó al movimiento durante el proceso de creación del Instituto de la Mujer, eliminando la posibilidad de una presencia más colectiva y menos partidista:

> En todo el proceso de gestación del Instituto de la Mujer el movimiento feminista permaneció al margen, como espectador de un drama ajeno, porque éste tuvo lugar exclusivamente en el ámbito de la citada formación política (PSOE). Las asociaciones de mujeres apenas fueron consultadas, ni acerca de la conveniencia de fundar en el Estado un organismo de igualdad, ni respecto a cómo debía organizarse la futura institución. Las mujeres del PSOE no consideraron necesario trabajar al unísono con el movimiento asociativo en el esfuerzo por establecer el IM al entender que éste era una tarea que debía realizarse exclusivamente dentro del partido que había conseguido la mayoría de los votos en la consulta electoral de 1982.[101]

Los lazos con las mujeres del Instituto que habían tomado parte en las luchas en años anteriores fueron enfriándose poco a poco y el Instituto de la Mujer generó una dinámica ajena y con una serie de prioridades que ya no pasaban por construir un movimiento de mujeres desde la base. Pero además, esto sucedía al tiempo que el movimiento feminista comenzaba a debilitarse: los grupos se dispersan y se atomizan, los intereses de las mujeres cambian, las grandes ideologías entran en crisis y las diferencias hacen su

101. Valiente, C., *El feminismo de estado en España: el Instituto de la Mujer, 1983-1994*, Madrid, Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, 1994.

aparición cuestionando el sujeto en torno al que se había definido la lucha hasta entonces.[102] Este momento de vulnerabilidad influyó en la falta de capacidad para responder e interpelar a las instituciones en sus nuevas pretensiones de acercamiento a los problemas de las mujeres, o para elevar otras voces que desplazasen la referencia del feminismo institucional.

¿Cuál es el significado de este fenómeno? ¿Cuáles son las consecuencias para el feminismo? Para responder a estas preguntas es imprescindible alejarse de toda consideración dicotómica y maniquea del poder. El punto de partida puede ser entender que las instituciones no son malas en sí mismas (no son entes inmutables sino construcciones sociales atravesadas por fuerzas y dinámicas de poder); lo que está en juego, entonces, es el significado del «hacer institución», analizar cuál ha sido hasta el momento y preguntarnos si puede realizarse de modo favorable a los procesos de transformación. Desde esta perspectiva, podemos plantearnos el problema de una manera mucho más amplia: ¿la institucionalización de un

---

102. Diálogo de varias protagonistas del movimiento feminista de distintas generaciones: Luisi de la Asamblea Feminista, Josefa del Forum de Política Feminista y Cristina de La Eskalera Karakola, sobre la institucionalización de los ochenta:

Luisi: Yo creo que lo que sucedió antes de los noventa es que al feminismo le hicieron mucho daño las instituciones. Muchísimas mujeres se fueron a partidos y a otros grupos porque pensaban que desde dentro se podía hacer algo. Yo particularmente pienso que es un fallo, porque de hecho estamos viendo lo que pasa, que la institución te come y te puede.

Josefa: A mí me daba mucha pena que una reivindicación de mujeres se vinculara a la decisión de los partidos y que la balanza se inclinase por lo que decían los partidos frente a la reivindicación. Pero esas mujeres también es cierto que han trabajado mucho.

Luisi: Sí, además, yo creo que ellas lo hicieron pensando que era lo mejor.

Cristina: Siempre hubo una tensión muy fuerte con los partidos. A finales de los ochenta estuvo muy presente este tema porque, claro, imagínate que llegabas a un grupo y el partido bajaba línea y eso restaba viveza y dinamismo a los grupos. Pero también hubo otras tensiones, no fue sólo el tema de los partidos, también fue la crisis de ciertas formas de hacer política, de cierto feminismo, de las ideologías. También hubo crisis de temáticas: de sexualidad o con los debates sobre prostitución. Hubo una crisis que no sólo vivió el movimiento feminista, que también la vivieron otros movimientos y que estuvo atravesada por esto de la institucionalización porque ahí, el PSOE fue realmente dañino con sus políticas y arrastró a muchas mujeres. Y el problema tampoco es que arrastrase a muchas mujeres porque tiene que haber mujeres en todas partes, sino que eran unas formas de hacer política que de alguna manera arrastraban la legitimidad de ciertos discursos y al arrastrarla la reconducían y la finiquitaban… y la subvencionaban y la compraban. Y eso acabó con la capacidad deseante del movimiento: por ejemplo, la fijaba en las leyes, como si la política estuviera expresada en leyes.

movimiento supone siempre la captación de la autonomía conquistada, asumir necesariamente intereses ajenos, recetas formales, contenidos vacíos y protocolos de actuación? ¿Se coarta siempre el deseo de transformación de todo el campo político en juego? ¿Pueden existir instituciones que, lejos de buscar la neutralización de los conflictos políticos, se conviertan en motores de cambio, en fábricas de producción de nuevos deseos sobre el mundo que queremos? ¿A través de qué mecanismos de poder se fortalece el imaginario institucional, constituyéndose en una verdadera máquina de domesticación social?

Las investigaciones de Michel Foucault sobre las diferentes formas de gobierno son de mucha utilidad a la hora de interpretar este fenómeno. Para Foucault, el gobierno «moderno» difiere radicalmente del «soberano»: mientras que en este último el poder se mantiene por encima de la sociedad (dictando leyes, dando órdenes, imponiendo normas), en el gobierno moderno ya no existe esta relación de exterioridad: sociedad y poder coinciden. Esto significa que ya no se trata de imponer el poder desde arriba, sino de implicar a la sociedad en la elaboración de esas directrices que la rigen, de hacerla partícipe de los propios mecanismos de poder. En el nuevo arte de gobernar las formas se multiplican (su relación ya no es vertical sino circular) y se trazan líneas de continuidad imperceptibles entre los individuos y el Estado. Su objeto son las propias relaciones entre los hombres y las cosas, «las costumbres, los hábitos, las maneras de hacer o de pensar». En una conferencia de 1978 Foucault decía:

> Mientras que el fin de la soberanía se encuentra en sí misma, y mientras que ésta extrae sus instrumentos de sí misma bajo la forma de la ley, el fin del gobierno, por su parte, está en las cosas que dirige; hay que buscarlo en la perfección, la maximización o la intensificación de los procesos que dirige, y los instrumentos del gobierno, en lugar de ser leyes, van a ser tácticas diversas […] La población aparece como sujeto de necesidades, de aspiraciones […] El interés, como conciencia de cada uno de los individuos que constituye la población, y el interés como interés de la población, cualesquiera que sean los intereses y las aspiraciones individuales de los que la componen, será el objetivo y el instrumento fundamental del gobierno de las poblaciones. Nacimiento de un arte, en todo caso, de tácticas y técnicas absolutamente nuevas.[103]

103. Foucault, M., «La gubernamentalidad» en *Estética, ética y hermenéutica,* Barcelona, Paidós, 1999.

En los años ochenta la institucionalización del feminismo aparece como un proceso destinado a gobernar la capacidad de autonomía desplegada por el movimiento feminista en el sentido que describe Foucault, reelaborando desde el interior las relaciones de los individuos con el poder. Se redefinen las aspiraciones, los objetivos y las necesidades, coincidiendo con un momento en el que no existe la posibilidad de traducir el acercamiento institucional en algo provechoso para sí. La nueva relación entre el movimiento y el poder que se dibuja ya no pasa por la represión, el aislamiento, la cárcel o la fuerza de la ley, sino por todo lo contrario: hacerse cargo de reivindicaciones y demandas para reelaborarlas y desplazar la iniciativa. Esta dinámica produce dos efectos inmediatos. Por un lado, la voz del movimiento va siendo sustituida por la voz de la institución. A largo plazo esto se traduce en una pérdida de legitimidad y en la percepción social generalizada de que la situación está bajo control, debido a que se gestiona desde tal organismo institucional. Por otro lado, se da cobertura y visibilizan determinadas demandas del movimiento y se excluyen otras, delimitando ciertos marcos sociales de legitimidad en cuanto a los contenidos del feminismo. Esta doble operación coloca en un lugar incómodo a los movimientos, reduciendo su capacidad transformadora y el sentido de sus reivindicaciones, que, o bien son conducidas al ámbito institucional y traducidas a los lenguajes vacíos de la participación, la igualdad de género y el asociacionismo formal, o bien son condenadas a la invisibilidad, tras la sombra de algunas concesiones, como ocurre con temas como la inclusión en la seguridad social del proceso de reasignación sexual de las personas transexuales.

La institucionalización implica un modo de construir la realidad en el que está en juego cómo son formulados los problemas de las mujeres, quién los enuncia y qué se dice. El verdadero problema de la institucionalización gira en torno a lo que se hace visible y a lo invisible, a lo decible y a lo indecible, al dentro y al afuera, a lo que está en los márgenes y a lo que se encuentra en el centro: un juego sobre la verdad y la relación de los sujetos con las cosas, justo en el sentido en el que Foucault hablaba del nuevo arte de gobernar.

Los efectos de la institucionalización

Existe una manera de abordar este fenómeno de corte relativista que considera que el feminismo institucional no es más que otra forma de feminismo que surge de manera natural de los logros del propio movimiento, basado en las referencias de otros países europeos en los que este tipo de feminismo tenía una larga trayectoria, del que las mujeres de los partidos tenían mayor conocimiento, y en el que veían, además, una forma más realista de cambiar las cosas.[104] Pero, ¿se trata meramente de una cuestión evolutiva, de añadir a nuestra experiencia un tipo de feminismo que simplemente no existía hasta entonces? El movimiento feminista siempre valoró de manera muy positiva el hecho de alcanzar mayores cuotas de poder y conseguir extender socialmente sus demandas. Pero, como dicen las mujeres de la Coordinadora Feminista en la cita que abre este apartado, este nuevo feminismo de las instituciones tuvo consecuencias paralizantes.[105] Hay una cuestión de fondo sobre el tipo de objetivos que se buscan y cómo se entiende la práctica política. Existe una política que se plantea como una evolución lógica hacia la normalidad o la igualdad, dirigida por un *telos* o fin último, y comprendida según una lógica dialéctica por la que lo invisible se hace visible, lo negativo, positivo y lo discriminado, se normaliza. Y existe otra política, la que se basa en la capacidad de poner a circular nuevas energías sociales, deseos y líneas de acción imprevistas, formas disruptivas de acontecer en lo social; la que se piensa como modo de producir otras afirmaciones sobre la realidad, de forzar marcos de legitimidad y de explorar otros modos posibles de ser. Esta política no llega nunca de manera definitiva a su lugar de destino porque, alejada de toda complacencia, no tiene uno que le sea más esencial.

Además del cambio en la percepción social del feminismo, los efectos de la institucionalización han tenido también un fuerte impacto en el interior del propio movimiento. En primer lugar, se

---

104. VVAA (Asociación Mujeres en la transición democrática), *op. cit.*

105. Sobre el fenómeno de la institucionalización en los noventa Cristina de La Eskalera Karakola cuenta cómo muchas mujeres abandonaron el movimiento para trabajar en los nuevos puestos políticos: «Los años noventa son los años en los que proliferan también los estudios de la mujer, las concejalías de la mujer y los agentes de igualdad. Y hay muchas mujeres de colectivos de barrios que pasan a trabajar en estas cosas de agentes de la igualdad, dejan de estar en el movimiento y pasan a estar como trabajadoras y dentro de la racionalidad de las instituciones…». Y Luisi de la Asamblea Feminista apunta: «Aunque ya en los ochenta había habido una fuga importante de mujeres del movimiento hacia puestos en las instituciones: de Barquillo se fueron muchas al Instituto».

desactiva su capacidad crítica, desechando su radicalidad y limitando la transformación a las reformas legales necesarias de cada momento. En segundo lugar, se abandonan los contenidos transgresores: ya no se trata tanto de presentar una voz crítica desde la autonomía como de negociar en el interior de las instituciones. En este sentido, la brecha abierta entre el feminismo institucional y los movimientos aumenta al ritmo que se asienta la democracia en el país y hace suya parte de las reivindicaciones lanzadas. En tercer lugar, se crea la idea de que el feminismo es una cuestión de especialistas y no de las mujeres o de los movimientos sociales. De ahí que las femócratas refuercen los procesos sociales encaminados a la individualización de las políticas de la mujer y eviten determinadas cuestiones consideradas conflictivas. Por último, las reivindicaciones, también las formuladas en el interior de las propias instituciones, son sometidas a otras prioridades políticas: los presupuestos, las estrategias de largo alcance o las conveniencias políticas del momento; una forma de hacer que salpica de un modo u otro al movimiento feminista, a veces limitado en su margen de acción por la política de subvenciones.

Experiencias: centros de *planning* y casas refugio

Los centros de planificación familiar (*planning)* y las casas refugio para mujeres que sufrían malos tratos fueron proyectos concebidos en el seno de las redes feministas, puestos en marcha entre finales de los años setenta y ochenta. Estos proyectos buscaban dar cobertura e información a mujeres sobre los recursos a su alcance, acercar y expandir el feminismo, e impulsar campañas y denuncias concretas. La gestión estaba en manos de mujeres y profesionales del movimiento, con lo que en los centros predominaba un espíritu crítico. Gracias a este entramado fue posible que se desarrollaran acciones contra maltratadores, campañas públicas contra la violencia machista o se distribuyesen métodos anticonceptivos; y mientras, al mismo tiempo, se acompañaba a mujeres maltratadas, se activaban redes de apoyo a quienes deseaban interrumpir el embarazo, e incluso se realizaban estos abortos.[106] Las instituciones se interesaron en seguida por ambos proyectos.

---

106. Pineda, E., «Nueva campaña del aborto», 2008; disponible en: http://www.pensamientocritico.org/emppin0308.html

En relación a las casas refugio, el grupo Zaramaga de la Comisión Anti- Agresiones de Gasteiz (creada en los años ochenta) ha narrado la difícil situación en la que se encontraban cuando las instituciones, por un lado, recogían y hacían gala en los discursos oficiales de las reivindicaciones planteadas y, por otro, se veían en la tesitura de tener que pelear con la propia administración para conseguir lo que erróneamente se creía que ya estaba conseguido: «¿Qué ocurre —se preguntaban— cuando desde las instituciones se recogen reivindicaciones planteadas desde hace tiempo por el movimiento feminista, desdibujando los objetivos que se pretendían y confundiendo a la opinión pública, dando la imagen de que ya se está asumiendo lo que nosotras mismas pretendíamos?».[107] En el caso de Zaramaga, mientras el Ayuntamiento hablaba de una fluida colaboración entre el Área de la Mujer y el proyecto del grupo de Centro de Urgencias y Refugio, la realidad resultaba bien distinta: las mujeres se veían obligadas a ir al ayuntamiento a protestar cada vez que alguien necesitaba algún tipo de recurso y exigir soluciones que en verdad no se estaban dando: «Intentamos dialogar y obtener lo que pretendemos, pero si por esos métodos no lo conseguimos, nos tenemos que encerrar en el ayuntamiento, denunciamos públicamente el tema, presionamos». Obviamente esta situación implicaba un trabajo doble: el de la lucha contra la violencia y el apoyo a las mujeres, y el de la lucha contra la invisibilización a la que les somete el propio discurso institucional. Con el paso del tiempo, las energías necesarias para sostener estos proyectos se ven, poco a poco, mermadas: a lo largo de los ochenta y de manera progresiva estos proyectos van desapareciendo.

El caso de los centros de *planning* fue similar, pero con una repercusión social mayor. Estos centros se habían impulsado desde las organizaciones feministas en los barrios, durante los setenta. En aquellos años estaba prohibida tanto la información como la propaganda y venta de anticonceptivos, lo que convirtió a estos centros en verdaderos lugares de supervivencia para miles de mujeres que acudían a ellos en busca de consejo, ayuda y recursos. Su proliferación en los barrios dio lugar a la creación en 1977 de una Coordinadora Estatal de Planificación Familiar. El éxito alcanzado llamó inmediatamente la atención de los partidos y el PSOE y el PCE decidieron poner en marcha el Departamento de Planificación Familiar. La progresiva intromisión en la gestión de los centros fue desplazando el papel y el protagonismo de las mujeres del movimiento e introduciendo nuevas líneas de dirección que iban absolutamente en contra del espíritu originario de los centros. En el Centro Federica Rubio llegó a imponerse como norma que sólo fuesen atendidas familias,

107. *Dossier* de textos del grupo Zaramaga.

dejando fuera a madres solteras y a menores de edad, distorsionando su sentido: fomentar el control libre de la maternidad, separar la identificación entre sexualidad y reproducción, recuperar el control del cuerpo y fortalecer, en general, las redes y saberes feministas. A principios de los ochenta comenzó una ofensiva de cierre en los centros más problemáticos. En Sevilla las mujeres se encerraron en el ayuntamiento en contra de la clausura del centro «Los Naranjos», exigiendo la dimisión del alcalde, el reinicio de la actividad y la amnistía para las personas del centro que habían sido encarceladas, acusadas de realizar abortos. En Pamplona, las mujeres también respondieron con acciones y protestas al cierre de un centro, basado en la supuesta alegalidad de las vasectomías realizadas.[108]

En los ochenta se eliminará completamente la dimensión política de los centros: del dispositivo inicial (información, apoyo, organización y extensión del feminismo), el PSOE decidió quedarse exclusivamente con el aspecto asistencial. Es cierto que éste había copado la mayor parte del esfuerzo cotidiano de las mujeres del movimiento, sobre todo por la escasez de recursos con la que se contaba y la cantidad desbordante de trabajo al que tuvieron que hacer frente. Pero, aún en estas circunstancias, nunca se había perdido de vista el deseo inicial de construir movimiento a través de la atención a las demandas concretas de las mujeres. Con la gestión del PSOE este deseo será anulado definitivamente: la política es reemplazada por la administración.

La institucionalización nace de este modo como un fenómeno complejo capaz de desactivar la autonomía social. Los movimientos se encuentran ante verdaderas disyuntivas en las que se juega su supervivencia. Por un lado, la marginación, la invisibilidad y la condena al aislamiento político. Por otro, la sumisión a lógicas de poder. Es por ello que la relación con lo institucional en un contexto de este tipo (en el que las nuevas formas de gobierno pasan por estas relaciones) no puede ser simplificada en pro de ninguno de los dos extremos, y esto en la medida en que un antagonismo extremo lleva a la ineficacia y una institucionalización total acaba con la política.[109]

---

108. Agustín Puerta, M., *op. cit.*, p. 87.

109. Laclau, E., *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.



El malestar frente a la institucionalización

No existe una crítica sistemática a lo que ha supuesto el fenómeno de la institucionalización del feminismo, ni desde el movimiento feminista ni desde la producción teórica académica. Pero sí existe un malestar frente a la institucionalización que se expresa principalmente de dos modos: como un sentimiento difuso de apatía y pérdida de credibilidad política, y como reflexiones o acciones puntuales protagonizadas por algunos grupos de mujeres.

En los años noventa proliferó un amplio sector relacionado con la cuestión del género: áreas de la mujer, agentes de planes de igualdad, especialistas de género. La crisis de los movimientos sociales (ideológica, participativa, de modos de hacer), la despolitización generalizada (despegue de la sociedad de consumo y desestructuración de la vida comunitaria) y la falta de referentes conviven con la nueva burocracia feminista. Paralelamente al ascenso del género como materia de las políticas sociales gubernamentales, desciende el protagonismo del movimiento feminista en relación a los discursos y a su capacidad de intervención en las decisiones

que se van tomando en el plano legislativo.[110] La aplicación de la legislación como forma de resolver problemas como la violencia,[111] la desigualdad de género o la dependencia, la introducción de criterios como la paridad o la creación de nuevas instituciones de «igualdad» son medidas aplaudidas pero que, de manera contradictoria, contribuyen a consolidar la idea de que el feminismo ha alcanzado su objetivo, que la igualdad es un hecho formal que simplemente hay que terminar de matizar y corregir. Esta idea recoloca en los márgenes del interés social cuestiones, que en otro orden de cosas, deberían ser consideradas centrales.

En un comunicado con motivo del 8 de Marzo de 2005 La Eskalera Karakola decía lo siguiente:

> Hoy es 8 de marzo. Un gran día para la lucha feminista, ¿un día que conmemora algo ya pasado? ¿Alcanzado? Desde las instituciones se entiende que el feminismo ha cerrado su ciclo como movimiento y que lo que damos ahora son unos cuantos «pasos más», los que nos faltan para conseguir la tan ansiada igualdad. Nosotras no somos de esa opinión. Pensamos que el feminismo se enfrenta a batallas radicales y a nuevas articulaciones de poder: feminización de la pobreza y el trabajo, precariedad en femenino, falta de recursos públicos, invisibilidad por hipervisibilidad comercial, institucionalización de las luchas sociales que, como sucede con la violencia machista, se convierten en coartadas electoralistas y gestión de la miseria. Hablamos desde otros espacios, espacios de mujeres que a pesar del tono celebratorio de la tan traída «perspectiva de género» son reprimidos, silenciados e

---

110. Partiendo de que todas las leyes han supuesto un enorme avance, han sido también objeto de críticas. De forma breve: respecto a la Ley de Conciliación de 1999 se criticó el presupuesto implícito de que quienes debían conciliar fuesen mujeres, así como que la conciliación en las actuales condiciones de precariedad acarrearía un aumento en la carga de trabajo fuera y dentro del hogar. En relación a la Ley de Igualdad de Género se sugirió que había que prever mecanismos para la realización efectiva de la igualdad e impedir que no quedase en meras formalidades. Y de la Ley de Dependencia se ha criticado su desarrollo parcial: muchas familias esperan la ayuda que, por otra parte, es a todas luces insuficiente. Para un análisis en profundidad, véase Baeza, P. y Pérez Orozco, A., «Notas críticas a la nueva Ley de Dependencia», *Éxodo*, núm. 87.

111. Sobre la gestión de la violencia y el creciente interés gubernamental en este tema, véase Vega, C. y Marugán, B., «Gobernar la violencia: apuntes para un análisis de la rearticulación del patriarcado», *Política y Sociedad*, vol. 39, núm. 2, 2002, pp. 415-436.

> ignorados. Espacios de participación y vida, de comunidad y cooperación. Espacios feministas.[112]

En un sentido similar, las mujeres del grupo del Kasal popular de Guinardó afirmaban:

> Hace 20 años que llegó a España el Movimiento de Liberación de la Mujer, y aunque los logros han sido muchísimos, nos encontramos que ahora, en los noventa, que es una década en crisis y retroceso ideológico, nos han «institucionalizado el feminismo». Hemos sufrido un poco el mismo proceso que los movimientos antirracistas con las ONGs. A parte de que históricamente, en tiempos de la crisis, la mujer suele estar en auge, los gobiernos han absorbido a su conveniencia una serie de reclamos, para lavarle la cara a una democracia en crisis. Esto traducido a la vida cotidiana supone un montón de espacios para mujeres que salen en el listín telefónico de la ciudad (centro para mujeres maltratadas, centros de planificación familiar, área de la mujer, Institut de la Dona…), pero que no funcionan y ni tan siquiera lo hacen muchas veces con criterios feministas. Con todo ello nos ofrecen parches, pero no un espacio de poder real o fáctico. La institucionalización del feminismo supone la integración de la mujer al sistema de producción capitalista, pero no la construcción de un nuevo mundo, o una ruptura real con las estructuras de poder.[113]

El imaginario social se encuentra, efectivamente, copado: si bien se habla de la violencia que sufren las mujeres en tanto víctimas de agresiones, no se habla, en cambio, de la estructura profundamente machista de la sociedad. Se habla del drama de la inmigración victimizando a las mujeres migrantes y del Tercer Mundo, pero no se critican las leyes de extranjería exigiendo los mismos derechos para todas las personas. Se habla también de trata de mujeres, mafias y redes de proxenetas, pero no de los derechos de las trabajadoras del sexo que podrían garantizar su autonomía. Se habla de compensar a las mujeres que cuidan a otros, pero no de una reorganización del cuidado en la sociedad. Se habla de los matrimonios homosexuales, pero no de que se desplace la hegemonía de la norma heterosexual. Se habla de la liberación de las mujeres a través del mercado de trabajo,

112. *Manifiesto para el 8 de Marzo*, La Eskalera Karakola, 2005.

113. Mujeres del Guinardó, panfleto *Sobre la institucionalización del feminismo*.

pero no de las condiciones en las que se realiza ese trabajo y los efectos de fenómenos como la doble (y en ocasiones, la múltiple y transnacional) jornada realizada de manera simultánea dentro y fuera del hogar. Se habla de que ahora las mujeres también pueden trabajar pero no se habla de quiénes están ocupando los lugares vacíos que dejan en los hogares y de las condiciones de explotación legalizadas en el empleo doméstico. Se habla de la libertad para trabajar, pero nada, en cambio, acerca de las condiciones de precariedad y retroceso en materia de derechos. O del desmantelamiento del sector público. Existe un régimen de verdad en el que se afirman unas cuestiones y no otras, que son desplazadas. La pregunta que podemos hacernos es entonces, ¿cómo crear las condiciones de posibilidad para que afloren otros discursos y realidades? Es la cuestión acerca de cómo construir otros imaginarios, otra presencia, otros espacios.[114]

En 1998 en Les Jornades Creatives d'Art Apart realizadas en el Centro Social la Hamsa en Barcelona, el colectivo Les Tenses participó con una performance en la que se escenificaban los diferentes modelos de «ser mujer» contemporáneos impuestos por lo que llamaron la «Era de la Igualdad».[115] Un año antes, en 1997, varios

---

114. Comunicado de La Eskalera Karakola:

¿Cómo construir comunidad feminista? Imaginario de contrapoder y solidaridad entre mujeres, no aislamiento y mera asistencia. La intervención, tanto de las instituciones como la de los medios de comunicación apuntan en otro sentido: individualización —la que señala a las víctimas de forma aislada—, victimización —la maltratada que apenas puede sostenerse, desarraigada, siempre sola— y finalmente asistencia, que es atención, escucha, pero no cuidado. Una vez más, confinamiento y desarraigo como única opción. Sólo en este recorrido, poblado de inseguridad, alarma y miedo, cobra sentido el interés que despierta hoy en muchos este tema. El respeto y reconocimiento de la organización de las mujeres, de las redes de apoyo como punto del que arrancar, del sentir colectivo desde otra mirada: mirada que potencie la autonomía, la reinvención de la comunidad… todo es marginal […] Somos hiper [in] visibles. Ocupamos la totalidad del espacio público; un escaparate inmenso de cuerpos y deseos nunca colmados. Estamos en la pantalla; somos ventrílocuas competentes. Somos de una presencia ausente. Mujeres sí, pero como víctimas, asistidas, subvencionadas. Maltratadas de aquí o del Tercer Mundo. ¿Cómo sujetos? ¿Sujeto colectivo en el feminismo? Entonces no. Autónomas no, saltando a lo público no, interlocutoras definitivamente no. Cuando hablamos y hacemos movimiento, entonces, los poderes públicos responden; invisibilización, instrumentalización, captación, recorte de subvenciones o desalojo. Cuando decimos: la dominación no desaparece, sino que cambia adoptando nuevas formas: precarización de la existencia, sobrecarga y pobreza femenina, racismo legal para el servicio doméstico y sexual sin dignidad y derechos, violencia como espectáculo de masas, normalización de la sexualidad en el consumo, guerras globales cotidianas… eso NO.

115. Les Tenses, texto para la performance «Era de la Igualdad»:

grupos en la ciudad de Barcelona comenzaron a acudir a las manifestaciones del 8 de marzo formando un bloque crítico con la institucionalización. En el bloque se usaban caretas de gorilas, simulando las caras de algunos cargos políticos, las de policías o modelos femeninos. En una línea parecida, en julio de 2002, la Coordinadora Feminista de Barcelona ocupó la Oficina de Treball de la Generalitat, OTG-INEM, en el barrio de Sants para denunciar la situación laboral de las mujeres, jóvenes e inmigrantes, al tiempo que se celebraba la IX Cumbre Mundial de Mujeres que daba cita a asociaciones de mujeres empresarias de todo el mundo, ministras, líderes de partidos, ONGs y encargadas de entidades financieras, con el objetivo de reforzar el «lobby de mujeres» en el seno del Forum de la Economía Mundial.[116] La idea de la acción era hacer visibles los costes

---

Bienvenidos al siglo veintiuno. La era de la dominación ha terminado. Hemos conseguido —¡por fin!— abolir el patriarcado. Queda oficialmente inaugurada la Era de la Igualdad. Ni machismo, ni sexismo, ni siquiera feminismo. ¡Qué viva el capitalismo salvaje y sin eufemismos! Todas y todos somos iguales ante el Gran Capital. A partir de ahora, señoras, cualquiera de ustedes podrá ser la jefa, la matriarca, la cabeza de familia… La liberación ha comenzado, y lo ha hecho, precisamente, por el trabajo asalariado. Queridas, la independencia comienza por un salario […] Eso sí, de superwoman en casa y en el trabajo. No doble, triple jornada: jefas, madres, esposas. ¿Qué les parece el cambio? Además ya somos ciudadanas. Votamos cada cuatro años, y por fin hemos conseguido feminizar el Parlamento y revolucionar el mundo de la política. […] Porque hay armas de mujer para la guerra, y también para el amor. Si quieres sobrevivir, ésta es la consigna: Se agresiva, se una loba, una femme fatale, se una chica rompe y rasga, se autosuficiente y complaciente, se una mujer multiorgásmica. ¡Encuentra tu punto G con Cosmopolitan! Con sencillos dibujos y prácticas en grupos o en parejas. Libérate, quítate el sostén, gústale, sedúcele, conquístale… Se fina pero segura, distante aunque absorbente, incolora, flexible y anoréxica… Y te sentirás bien. Y ante todo, mujeres del mundo, uníos y recordad que… este es un espacio patrocinado por Tampax.

116. Panfleto *¡No queremos ser como las mujeres del poder!*, ante la IX Cumbre Mundial de Mujeres, 2002.

Del próximo día 11 al 13 de julio se celebrará en el World Trade Center de Barcelona la IX Cumbre Mundial de Mujeres […] Como lobby de mujeres que son, no pretenden cuestionar la economía de mercado ni las desigualdades que la sustentan, sino hacerse fuertes en un sistema económico que por definición excluye y perjudica sobre todo a las mujeres. La cumbre la organiza una ONG de los Estados Unidos que promueve la participación de las mujeres en el ámbito de la política y la economía, bajo la bandera de la igualdad de oportunidades, los programas de acción positiva, las cuotas de participación y otros mecanismos del feminismo institucional. Cómo no, participará la directora del Institut Català de la Dona y la del Instituto de la Mujer. La Generalitat y el Ayuntamiento apoyan política y económicamente el acto y organizarán recepciones y cenas para las participantes con dinero público.

Consideramos fundamental dar una repuesta colectiva, organizada y contundente a la cumbre y hacer visibles así los costes específicos que

específicos que está teniendo la globalización económica para las mujeres. Una de las críticas más dura iba dirigida hacia el feminismo institucional que «persigue la presencia de las mujeres en los ámbitos de poder sin cuestionar el poder ni las estructuras desiguales y las jerarquías que les son propias». En febrero de 2004, un grupo de mujeres irrumpió en la inauguración del centro cultural Francesca Bonnemaison, espacio que había acogido la primera Biblioteca de la Dona a principios de siglo anterior. El acto contó con la presencia del por entonces alcalde de Barcelona Joan Clos y del presidente de la Diputación. Decenas de mujeres aparecieron en el acto y arrojaron panfletos en los que se criticaban las políticas excluyentes y totalitarias de la ciudad, además del uso partidista y la instrumentalización de los asuntos de las mujeres para conseguir votos. Las echaron a golpes. En 2005, un grupo de mujeres de La Eskalera Karakola tomaba el salón de actos del ayuntamiento de Madrid en un acto que reunía al alcalde y a varias políticas en torno a un acto institucional con motivo del 8 de marzo. Se desplegó una pancarta en la que se defendía la rehabilitación del edificio okupado para la construcción de un centro social feminista y se tomó el micrófono de la sala, criticando la paradoja practicada por la administración al separar los discursos sobre el feminismo de las mujeres; sus éxitos, de la historia y la memoria del movimiento; las políticas formales, de la construcción de comunidades y redes reales; y la política asistencial, de los espacios gestionados por mujeres. Tras estas palabras, la sala al completo se levantó en aplausos, evidenciando los malestares que existen también en el interior del propio feminismo de Estado.[117]

---

está teniendo la globalización económica en las mujeres. Para acabar con el capitalismo tenemos que ir a la raíz, el sistema patriarcal y la división sexual del trabajo que lo sustenta. Creemos que no es responsabilidad exclusiva de los colectivos de mujeres hacer público este análisis, sino que tenemos que participar todos los colectivos y personas que trabajamos cotidianamente contra las desigualdades y por el cambio social. Por tanto, os invitamos a implicaros en la campaña de difusión y las movilizaciones de protesta. Hemos pensado hacer dos convocatorias, una para mujeres y una abierta a todo el mundo:

- Jueves 11 de julio 2002. 19 h, Pza. St. Jaume: CACEROLADA DE RECIBIMIENTO A LAS PONENTES DE LA CUMBRE. La Generalitat ofrecerá una cena a las participantes dentro del Palau de la Generalitat, ¡y nosotras iremos a reclamar nuestra parte! ESTA CONVOCATORIA ES PARA MUJERES.
- Sábado 13 de julio 2002. 13 h, delante del Mercado de la Boquería. PASACALLES ANTIGLOBALIZADOR. Daremos una vuelta por la ciudad visibilizando nuestro rechazo y las críticas a la cumbre. ESTAIS TODOS Y TODAS INVITADOS/AS.

117. La Eskalera Karakola relata cómo fue la okupación del ayuntamiento:



La política de subvenciones ha sido otro de los puntos calientes de las relaciones entre asociaciones e instituciones desde los años ochenta. Comenzó siendo impulsada por el gobierno del PSOE y ha sido mantenida como modelo estándar de gestión y control (con salvedades y diferencias) por el resto de los gobiernos. El testimonio de las mujeres del grupo Las Tejedoras de Madrid ilustra un ejemplo de la lógica que se haya implícita en algunos casos en este tipo de políticas. Asumieron la asistencia psicológica de mujeres en el barrio y acabaron cubriendo una necesidad de la población que no ofrecían los servicios públicos. El trasiego de mujeres era inmenso pero se vieron limitadas a la hora de realizar otro tipo de actividades más relacionadas con la incidencia política real. Por otra parte, la subvención que recibían estaba condicionada a determinadas cuestiones formales que coartaban los contenidos y asfixiaban la libertad y la capacidad creativa. Tras varios años de trabajo, decidieron romper con la política de subvenciones.[118]

Hoy, el 8 de marzo, mujeres del centro social ocupado feminista La Eskalera Karakola interrumpieron un acto de Ruiz Gallardón y Ana Botella para denunciar la institucionalización de un feminismo vaciado de contenidos y para exigir el reconocimiento de proyectos autogestionados de mujeres: en concreto, la expropiación rehabilitación y cesión de La Karakola (c/ Embajadores, 40).Tras interrumpir el discurso de Gallardón subiendo al escenario con una pancarta y gritos, el señor alcalde amablemente las dejó el micrófono para que hablase una: del cínico aprovechamiento de los discursos de la igualdad, de la no-igualdad persistente que aumenta con cada recorte social y con la precarización del trabajo y de la vida, de las políticas victimistas y condescendientes que niegan la participación activa de las mujeres, de la necesidad de espacios públicos y feministas, y de la falta de reconocimiento a proyectos de autogestión feminista como el de La Karakola. Exigieron una reunión con todas las concejalías y entidades competentes: la EMV, Cultura, Participación y Sociales para lograr una solución ¡ya! al estatus incierto de La Karakola. Aplausos. (¿Aplausos? ¿entonces que hace esta gente en este acto?).

Disponible en www.sindominio.net/karakola

118. Las Tejedoras narran su experiencia con la política de subvenciones:

Queríamos construir un espacio de encuentro para mujeres, recuperar un movimiento y grupos de mujeres que hasta entonces no existían en el barrio. Y hacer política desde ahí, conocernos, encontrarnos, hacer talleres… Nos pusimos a trabajar desde la reflexión y la práctica. Llegamos a ser 200 mujeres en algunas ocasiones. Había mucha gente de fuera pero, sobre todo, se trataba de gente del barrio, era impresionante. Queríamos

El problema de la instrumentalización política operada por los partidos y las grandes organizaciones ha aparecido también en el caso de las personas transexuales. Las luchas por sus derechos de los últimos veinte años han conseguido forzar la Ley de Identidad de Género, aprobada en 2007 por el gobierno socialista; sin embargo, esta ley ha sido fuertemente criticada por dejar fuera la inclusión del proceso de reasignación sexual en el sistema público de salud (una de las principales reivindicaciones), exigir un certificado de «disforia de género» y un tratamiento médico mínimo de dos años para poder acceder a los derechos reconocidos. La relación entre algunas organizaciones como el PSOE, la FELGT (Federación Estatal de Lesbianas, Gays y Transexuales) y el COGAM (Colectivo de Organizaciones Gays de Madrid) ha sido origen de tensiones y malestares para el colectivo transexual que ha sentido que no siempre tomaba las riendas en las negociaciones, en las campañas mediáticas o en el contenido de sus propios discursos.[119]

---

transformar el barrio, crear redes de verdad. Todas las asociaciones del barrio eran muy masculinas y queríamos meternos en todas las redes, tener mucho peso. Y se acabó convirtiendo en cambio en una especie de especialización donde nosotras nos hacíamos cargo de la asistencia psicológica en el barrio a mujeres. [...] Al final nos fuimos convirtiendo en algo que no éramos y rompimos con eso por dos razones: una, porque necesitábamos hacer otro tipo de política, intervención política de verdad; y otra, porque estábamos demasiado sujetas a la institución: teníamos una subvención para hacer las campañas de violencia y de formación y eso nos supuso un revulsivo cuando de repente comprobamos que la misma violencia con la que queríamos cortar se nos imponía a nosotras en las formas y en las maneras de dirigirnos las campañas. Ahí decidimos cambiar radicalmente, dejamos de ser una asociación de recursos para el barrio y dejamos de tener subvenciones y desde entonces... estupendo. Desde entonces somos 20 y no 200. El primer año, cuando recibimos la subvención es que ni nos miraron, es que hacíamos lo que queríamos, teníamos total libertad. No hubo ningún problema: presentamos un proyecto y ese proyecto fue el que se hizo. Pero en los últimos años fue tremendo: no puedes poner, por ejemplo, el teléfono de la policía municipal porque como te doy el dinero yo que soy de la comunidad, pues no se puede. Y aparte de todos los límites es que además nos gritaban al otro lado del teléfono: «¡Yo soy quién pago y soy quien decido!» Hasta un punto muy, muy perverso. Y decidimos cortar radicalmente.

119. Josefa de Transexualia habla sobre el problema de la instrumentalización:

Nuestra experiencia está siendo bastante desagradable, que estamos totalmente traumatizadas. En los medios de comunicación la imagen que se está transmitiendo es totalmente estereotipada, se busca lo esperpéntico y eso impide que la realidad pueda surgir. Ahora parece que queda muy bonito poner lo de intersexuales y transexuales, pero no nos damos cuenta que hay quienes monopolizan esas siglas y que realmente no participan trabajando con estos grupos. Ahora estamos viviendo un enfrentamiento con una de las grandes organizaciones por el tema de las subvenciones y el plan del sida. Queda muy bien que la T esté ahí pero luego nosotras no podemos establecer nuestro propio discurso y de hecho

En este sentido, las instituciones tienen en sus manos la posibilidad de transformar este tipo de relaciones, afrontar el reto de construir instituciones más abiertas y progresistas en un marco de cambio como el dibujado por el escenario europeo. Un marco que empuja hacia la toma de decisiones en relación con problemas contemporáneos que no pueden formularse con políticas formalistas o desde una lógica que instrumentalice a los sujetos de esos cambios. Cuestiones como los derechos de las personas transexuales, intersexuales y homosexuales, las trabajadoras del sexo, el estatus de las trabajadoras domésticas, la violencia contra las mujeres, las políticas del cuidado o los procesos migratorios no pueden ser abordadas desde una perspectiva exclusivamente formal y legalista, sin base material. Necesita de la creatividad, el saber y la crítica de los sujetos implicados en esos cambios, de su voz y capacidad de decisión.

A vueltas con la autonomía

Al principio de este capítulo nos preguntábamos por el sentido que puede tener hablar de autonomía hoy. Si, actualmente, el concepto no nombra tanto una oposición al orden existente como una lógica de empresa y un acto de separación de los otros, de la vida en común, ¿significa que ya no existe la posibilidad de pensar la autonomía como liberación? No exactamente: la autonomía no se muestra como obvia, al haber sido capturado su sentido; es decir, lo que buscamos de la autonomía no viene dado, y debe, por lo tanto, reinventarse, ser repensado.

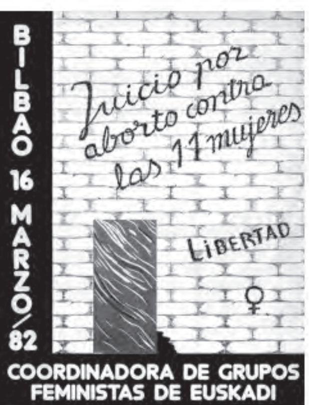
La autonomía, como hemos visto a la luz del movimiento feminista de los setenta, era la respuesta a la homogeneización social y a la disciplina. Se trataba de separarse del poder normativo, escindirse, explorar la libertad personal, construir una singularidad. Sin

---

lo que esas personas están transmitiendo es un discurso equivocado, una idea totalmente equivocada, estereotipada y con la que desde luego no nos sentimos identificadas. Monopolizan, fagocitan las ideas para conseguir recursos [...]. Todo está muy fagocitado. Lo que se está haciendo por ejemplo con la seguridad social que, en realidad, con las limitaciones impuestas, se nos está intentando meter en un gueto. Muchas veces ves que no solo utilizan tu discurso, también utilizan tu imagen. Se habla, se habla, pero no es de lo que nosotras mismas queremos. Cuando nosotras hablamos, paradójicamente, no conseguimos repercusión ninguna. Incluso organizaciones más potentes que tienen más repercusión tampoco quieren que salga nuestra voz: se han reapropiado de las siglas, cobran la subvención gracias a nuestra sigla y nada.

embargo, ¿qué ocurre cuando es el poder quien nos separa? ¿Cuándo ya no elegimos la libertad y la autonomía sino que se imponen como objetos de consumo o consignas individualistas? La autonomía ya no puede ser separación y se convierte en lo contrario: pasa por recuperar espacios comunes que han sido arrebatados, para volver a dotarla de sentido junto a otros. Como avanzábamos al inicio, repensar la cuestión del cuidado y la interdependencia es clave para remontarnos a los vínculos con los otros desde la experiencia cotidiana, no sólo como lo que tenemos que construir en el hacer político del que la diferencia es condición, sino como lo que ya se encuentra presente en la existencia, algo de lo que podemos partir, e incluso, algo de lo que no podemos deshacernos. Sobre este asunto volveremos en el último capítulo.

En la actualidad, el problema de la autonomía personal y la autonomía social mantienen una complicidad cercana a la que los feminismos señalan en relación al poder y la subjetividad, de tal modo que la búsqueda de una no puede darse sin la otra. La perspectiva micropolítica, el cuestionamiento de las relaciones personales y familiares, la reconstrucción interna «de sí» a través del auto-conocimiento o la insistencia en repensar los procesos de reproducción social conectando los aspectos sociales, económicos, sexuales y políticos, exponen los vínculos entre ambas. Hablar de autonomía actualiza la cuestión de «lo personal es político», pues hay algo de la intimidad que debe ser reconstruido y conectado con una experiencia social más amplia. Quizás, el significado de la autonomía en la actualidad pasa por reconstruir espacios comunes en los que rescatar algo que ya hay y algo que está por construir; en los que lo propio sea de algún modo un asunto político y donde los procesos de recomposición social no estén escindidos de los procesos de afectación personal.





02



03

AMNISTIA
para las 11 mujeres
¡¡Derecho al aborto!!

FESTIVAL MITIN

Domingo 14 - 12 mañana

Cine ASTORIA

Elisa Serna
Bertsolariak
Grupo teatro KARRAKA



Organiza:
ASAMBLEA DE MUJERES DE BIZKAIA

04



05



06



07



La història d'una és la història de moltes

Quatre anys d'experiències d'un col·lectiu de dones

Les Tenses

01



02



03



04



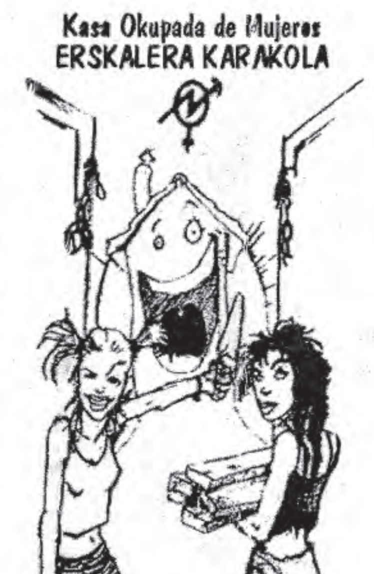
05



06



07



08


KAFETA PRO MAMBO
PRESENTA
¡LAS MUJERES, A LOS PLATOS!
SABADO 27 mayo 22 H
EN LA MUERTE
c/ Congost, 31
L3 Fontana
01
I MUESTRA DE CORTOS DE MUJERES Y LESBIANAS SOBRE VIOLENCIA
21-22 de Abril
02
NO AL DESALOJO DE LA KARAKOLA
03


MAMBO
04


diumenge 7 de Juny
obrim la fresca!
al barri de SANTS
c/Fisas nº5
Badal-L5
12h: matí
Pintada de murals al mur
migdia: Menjador popular al jardí
tarda: cafetó, carajillo i festeta
(ritmes flamenquillos i demás)
i a la Nit... (10h.)
Cinema a la fresca: "caballos salvajes"
05


06


atención
en zona obras


estamos
trabajando
contra las
agresiones
machistas
evitamos molestias
07


JUNTAS CONTRA LA VIOLENCIA MACHISTA
08

Capítulo Segundo

Genealogía de las diferencias



En los años setenta mujeres negras y mestizas criticaron duramente al movimiento feminista anglosajón, compuesto por aquel entonces principalmente por mujeres blancas, heterosexuales, con estudios y de clase media. Grupos como el Combahee River Collective, activo en Boston de 1974 a 1980, alzaron su voz para defender que la experiencia de las mujeres blancas no era la experiencia de todas las mujeres. Hablaban las *outsider*, las «otras». Sacudieron la unidad del feminismo blanco, el cual se vio obligado a revisar quién era el sujeto que decía representar a todas las mujeres, las diferencias de sexualidad, raza o clase invisibilizadas bajo la supuesta armonía de la identidad femenina, y las interrelaciones ocultas entre el patriarcado y otros sistemas de opresión como el racismo o el capitalismo. En 1981 se publicaba la antología de textos escritos por mujeres de color *This Bridge Called My Back*, editada por Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa. A esta publicación le siguió en 1982 otra antología, editada por Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith: *All The Women Are White, All The Blacks Are Men, But Some Of Us Are Brave*.[1] En 1981 se había publicado *Mujeres, raza y clase* de Angela Davis,[2]

1. Hull, Gloria T., Bell Scott, P. y Smith B. (eds.), *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave* [Todas las mujeres son blancas, todos los negros son hombres, pero algunas de nosotras somos valientes], The Feminist Press, New York, 1982. Moraga, Ch. y Anzaldúa G. (eds.), *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*, Third Woman Press, Berkeley, 2002 [ed. cast.: *Esta puente mi espalda,* Ism Press, 1989].

2. Davis, A., *Mujeres, Raza y Clase*, Akal, Madrid, 2004 [1981].

que también ponía sobre la mesa la necesidad de un análisis que tomase en cuenta los distintos ejes de opresión.

La importancia de la crítica lanzada por las mujeres negras y mestizas a la hora de pensar cómo se constituye la identidad colectiva de cualquier movimiento, radica en advertir sobre los peligros que acechan a los relatos totalizantes y los sutiles mecanismos con los que la diversidad de la experiencia puede ser anulada, construyendo falsas unidades. Pero en el caso del movimiento feminista en el Estado español la situación era distinta; los años de dictadura habían dejado una sociedad homogénea, apenas existía población extranjera, y la mayor parte del movimiento provenía de la clase obrera. bell hooks en su artículo «Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista», dice lo siguiente:[3]

> No es accidental que la lucha feminista haya sido cooptada tan fácilmente para servir a los intereses de las feministas conservadoras y liberales en la medida en que en Estados Unidos el feminismo ha sido una ideología burguesa.

Y a continuación cita a Zillah Eisenstein, quien afirma:

> Las feministas de hoy en día no discuten una teoría de la individualidad o adoptan de forma inconsciente la ideología competitiva, atomista del individualismo liberal. Hay mucha confusión al respecto en la teoría feminista [...] Mientras no se haga una diferenciación consciente entre una teoría de la individualidad que reconozca la importancia del individuo en la colectividad social y la ideología del individualismo que acepta una visión competitiva del individuo, no tendremos una imagen clara del aspecto que debe tener una teoría feminista de la liberación en nuestra sociedad occidental.

Las raíces burguesas y liberales, individualistas, del feminismo anglosajón distan mucho de la realidad singular del feminismo del Estado español, nacido al calor de las luchas antifranquistas, el movimiento vecinal y el movimiento obrero; e inseparable en sus orígenes de una contundente crítica al sistema capitalista.

---

3. «Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista», *Otras inapropiables. Feminismos desde la frontera*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, pp. 33-50.

La unidad del movimiento feminista era muy viva, discutida, peleada desde la experiencia del proceso colectivo, más que impuesta por teorías o ideologías prestadas. Se construyó desde la diversidad, sobre la marcha, a partir de distintas realidades: lesbianas, estudiantes, amas de casa, abogadas, jóvenes, mayores, libertarias, experimentadas en política, marxistas, independientes, primerizas o trabajadoras. Y se definió en la calle, en asambleas públicas, en reuniones clandestinas, en las fábricas, en los barrios, en acciones o dando forma a diferentes campañas. Lo que la sustentaba era la lucha por la liberación.

Por eso, cuando a principios de los años ochenta, las lesbianas comienzan a expresar sus diferencias lo hacen desde dentro del movimiento, y no enfrentadas a él. Al mismo tiempo que se impulsan nuevos debates, como el de la sexualidad, se trabajan temas conjuntamente, como las grandes campañas por el aborto o contra la violencia. Y desde el movimiento feminista se apoyan las acciones y las fiestas organizadas por las lesbianas. Incuso las feministas independientes que decidieron organizarse por su cuenta mantienen una tensión, un diálogo positivo, constante, con el resto del movimiento, a través de reuniones y textos, de colaboraciones puntuales para acciones, manifestaciones o jornadas.

Nunca ha existido un único feminismo. Como hemos visto en el capítulo anterior, esto era evidente incluso en los primeros años de vida del movimiento, cuando más se afirmaba su unidad. Fue en los noventa cuando la fragmentación y la dispersión se convirtieron en notas predominantes. También hay que señalar el impacto del feminismo institucional, que se impone sobre otros, invisibilizando realidades e inquietudes diversas; y al que otras voces del feminismo se pliegan por miedo a rupturas y a la marginación. Es significativo que a principios de los noventa todavía se realicen enriquecedores debates sobre la prostitución o se apoyen las propuestas de los colectivos de lesbianas y que, menos de una década después, ambas cosas fuesen, por el contrario, origen inmediato de fuertes conflictos.[4]

No puede extrapolarse el relato anglosajón al contexto estatal. La composición del movimiento, el estadio de desarrollo del capitalismo o el momento histórico en el que despega el feminismo organizado,

4. En 1990 tiene lugar en Madrid un riquísimo debate sobre prostitución en el que participan colectivos de toda índole. A principios de los noventa, los colectivos de lesbianas lanzan una plataforma de reivindicaciones que es apoyada por el movimiento. En los años dos mil, en las reuniones celebradas con motivo de la preparación del Día Internacional de la Mujer en las que se reúne buena parte del movimiento, ambos temas han sido fuente de acalorados debates y tensiones.

no son los mismos. Precisamente por eso, rescatar relatos propios puede ser aún más útil, sacudir con la riqueza y diversidad propias la memoria colectiva. En el caso español, existe una genealogía de cómo las diferencias van expresándose en el interior del feminismo hasta llegar a las prácticas difusas de los años noventa: comienza con los primeros debates en torno a la doble / única militancia y al feminismo de la igualdad / feminismo de la diferencia, en el seno del floreciente movimiento de los setenta que vimos en el capítulo anterior, y que culmina con la organización autónoma de las feministas independientes; sigue en los ochenta con la aparición de nuevos grupos y reivindicaciones alrededor de la diversidad sexual y el lesbianismo; y llega a su máxima expresión con la dispersión y la crisis del movimiento en los años noventa, en el que la presencia del movimiento transexual, el activismo lesbiano, las políticas *queer* o algunas experiencias como la crítica a la guerra siguen cuestionando las categorías estables y la política de la identidad. Esta es la genealogía de las diferencias que intentamos reconstruir a continuación.

1. Los años ochenta. La organización de las lesbianas feministas y las autónomas

> Nosotras defendemos que todo el mundo tiene derecho al placer, al disfrute, al gozo, a la alegría, a la comunicación que se logra en el desarrollo de una sexualidad no opresora, gratificante. Y que nadie tiene el derecho de convertir en norma de obligado cumplimiento ninguna de las posibles formas de desarrollar nuestra sexualidad.[5]

Desde sus inicios, las lesbianas estuvieron muy presentes en el movimiento feminista. Participaron de manera activa, se expandieron con él. Ya en las Jornadas Estatales de Granada de 1979 hubo varias ponencias en las que se habló de la experiencia cotidiana de las lesbianas, de los distintos significados que ésta adquiría, invisibles para muchas que escuchaban por primera vez aquella manera distinta de vivir la sexualidad, de relacionarse entre mujeres. Aunque en algunos casos sus intereses se supeditaban a las reivindicaciones globales que hacía el movimiento, en general, las relaciones fueron buenas y la sintonía se construía al compás de preocupaciones comunes, como la autonomía sexual, la diversidad del placer y el control sobre el cuerpo. Para la mayoría de las lesbianas este marco era

5. *Nosotras que nos queremos tanto*, núm. 0, 1984.

más apropiado para sus batallas que el que ofrecía el movimiento gay, en el que el protagonismo era principalmente de los varones. Como hemos mencionado, los debates y discusiones que lanzaron las lesbianas desde principios de los ochenta se elaboraban siempre desde el interior del movimiento y no en oposición, entendiéndose parte integrante o, cuando menos, como en el caso de las lesbianas autónomas, tomándolo como interlocutor válido.

A principios de los ochenta las lesbianas comenzaron a organizarse por su cuenta, si bien existían experiencias difusas del lesbianismo autónomo que a finales de los setenta estaban vinculadas a grupos y comunidades de mujeres independientes. Se fueron delimitando fundamentalmente dos líneas: la de los colectivos de lesbianas feministas y la de las lesbianas autónomas o separatistas. Las primeras exigían una identidad propia dentro del movimiento feminista con la que ubicar sus inquietudes concretas y singulares como lesbianas más allá del género, que era el paraguas bajo el que se encontraban todas las mujeres. Demandaban que el movimiento respetase su autonomía e incluyera sus intereses y necesidades. En esos años el tema estrella era la visibilidad; visibilidad en el interior del movimiento y en la sociedad entera. Por su parte, las autónomas (o lesbianas separatistas) veían irreconciliables algunos de estos intereses y, aunque compartían mucho con los colectivos de lesbianas feministas, abogaban por separarse completamente de determinados espacios del movimiento en los que no se garantizaba la ausencia de partidos u hombres. Pensaban que esa separación era fundamental para poder desarrollarse de manera plena, con mayor libertad, preservando por encima de todo su autonomía como mujeres. El lesbianismo separatista estuvo por ello muy vinculado al movimiento feminista de las independientes, organizado como tal a partir de 1980.

Los Colectivos de Lesbianas Feministas

Tras la II Conferencia General de la IGA (International Gay Association [Asociación Internacional Gay]) celebrada en abril de 1980 en Barcelona y de la que formaba parte el movimiento gay del Estado español, las lesbianas, en clara minoría en las organizaciones, decidieron realizar las primeras Jornadas de Lesbianas en junio de ese mismo año en Madrid, invitando a todas las que participaban en el movimiento gay y feminista. Por entonces, las lesbianas estaban

organizadas dentro del FLHOC (Frente de Liberación Homosexual de Castilla) y en los dos únicos grupos específicos de lesbianas que existían entonces, ESAM de Euskadi y GLAL (Grup de Lesbianes per l'Alliberament Lesbiá)[6] de Barcelona. Tras el éxito, en 1981 tendrán lugar las segundas Jornadas de Lesbianismo en Valencia, organizadas por el Colectivo de Lesbianas de Valencia del Moviment d'Alliberament Gay del País Valenciá (MAGPV) y por el Grupo de Mujeres Lesbianas de la Asamblea de Dones de Valencia.[7]

Empar Pineda cuenta cómo las primeras jornadas de 1980 fueron imprescindibles para empujar definitivamente a las lesbianas a organizarse por su cuenta. Muchas lesbianas participaban en el movimiento, pero nunca habían discutido entre ellas problemas que solían vivir en soledad, ni habían compartido con otras militantes feministas los lugares de ambiente que las mujeres del movimiento gay frecuentaban y que en ese momento les empezaron a mostrar.[8] A raíz de estos encuentros, formales e informales, donde se mezclaba la alegría por las nuevas amistades con la ilusión de las recientes alianzas políticas, fue cobrando cuerpo la necesidad de:

> […] impulsar la creación de diversas formas de organización de las lesbianas dentro del movimiento feminista. En algunas zonas se montaron nuevos colectivos, en otras se crearon comisiones de lesbianas en el interior de las Asambleas de Mujeres. También se formaron comisiones de lesbianismo allá donde no había lesbianas en los grupos feministas. Incluso en algunas zonas, por ejemplo en Euskadi, se crearon coordinadoras territoriales de los grupos de *lesbis*. Y todos los grupos nos coordinamos a nivel estatal en el marco de la Coordinadora Feminista.[9]

---

6. VVAA, Catálogo de la exposición itinerante: *El camino hacia la igualdad. 30 años de lucha por los derechos LGTB en el Estado Español,* Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2007.

7. La historia del movimiento lésbico puede rastrearse, entre otros, a través de los textos de: Vila, F. y Llamas, R., «Spain: passion for life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el Estado español», en Buxán, J. (comp.), *Conciencia de un singular deseo. Estudios lesbianos y gays en el Estado español,* Barcelona, Laertes, 1997; VVAA, Catálogo de la exposición itinerante: *El camino hacia la igualdad. 30 años de lucha por los derechos LGTB en el Estado Español*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2007; Platero, R. (ed.), *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Barcelona, Melusina, 2008; Müjika Flores, I., *Visibilidad y participación social de las mujeres lesbianas en Euskadi*, Ararteko, Vitoria-Gasteiz, 2007; y Trujillo, G., *Deseo y resistencia. Treinta años de movilización lesbiana en el Estado español*, Madrid, Brakana, 2009.

8. Pineda, E., «Mi pequeña historia sobre el lesbianismo organizado en el movimiento feminista de nuestro país» en Platero R. (ed.), *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Barcelona, Melusina, 2008, p. 35.

9. *Ibidem*, p. 41.

En 1981 se creó el Colectivo de Lesbianas Feministas de Madrid al que le sigue, en 1983, el Colectivo de Lesbianas Feministas de Bizkaia. Progresivamente se fueron armando otros grupos que se insertaban en la Coordinadora de Organizaciones Feministas del Estado español. Fue el caso del Colectivo de Lesbianas de Navarra que a partir de los noventa se llamaría colectivo LAMBDA y que se coordinaba con las de Bizkaia bajo el nombre de Colectivos de Lesbianas Feministas de Euskadi. La Asamblea de Lesbianas de Álava se crea más tarde y se suma también a la coordinadora. Los CLF de Euskadi impulsaron en 1983 en Guipuzkoa las primeras Jornadas de Lesbianas de Euskadi en las que también participaron mujeres de EGHAM y de las asambleas de mujeres, y las segundas Jornadas, celebradas en mayo de 1987.[10] Pasarían diez años hasta que se organizasen las siguientes en Euskadi, que también serían las últimas. En 1986, se forma el Grupo de Lesbianas Feministas de Barcelona, cuya trayectoria ha sido de las más largas y de hecho todavía hoy permanece activo; y en otros lugares, como Galicia, aparecen grupos de lesbianas vinculados a las organizaciones feministas.

Para los colectivos de lesbianas el problema de la visibilidad era una de las piezas clave en el engranaje de la compleja maquinaria de domesticación del cuerpo: ¿cómo romper con la invisibilidad que limita ser? Editar revistas era una buena herramienta para saltar el cerco: construir referentes, tener espacios propios de debate y al mismo tiempo darse a conocer. Los Colectivos de Lesbianas de Euskadi editaron la revista *Sorgiñak* desde 1986 hasta 1999, en la que se tradujeron textos de feministas lesbianas como Audre Lorde o Monique Wittig por primera vez en el Estado español. En esta revista, los análisis teóricos, la información de actividades y encuentros, los debates o el humor se combinaban con una estética alejada de formalidades, casera e imaginativa. El Grupo de las Lesbianas Feministas de Barcelona publicó desde el año 1988 la revista *Tribades* y el Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid editaba la revista *Desde Nuestra Acera*[11] y el cuadernillo *Nosotras que nos queremos tanto;*[12] éste último sirvió de plataforma para introducir debates en

---

10. Se recoge la historia del movimiento de lesbianas en Euskadi en el estudio de Mújika Flores, I., *op.cit*, pp. 83 y ss.

11. En el editorial del núm. 1 de *Desde Nuestra Acera* en 1991 escribían lo siguiente: «Algunas de nosotras somos solitarias, otras tienen compañeras, todas hemos andado algún tiempo dispersas, pero poco a poco, ha surgido un despertar a la conciencia de que somos parte de un grupo más amplio, de que necesitamos organizarnos, dar impulso a nuestras motivaciones, el amor que tenemos por nuestros… cuerpos y almas».

12. *Nosotras que nos queremos tanto* se editó por primera vez en 1984 con un número en el que se recogían las ponencias de Montse Oliván (CFLM), Jatzía (Grecia) y Kate Millet (EEUU) en una mesa redonda internacional sobre el movimiento

el seno del movimiento feminista, como el que tuvo lugar a finales de los ochenta sobre el porno, las fantasías y las prácticas sexuales.[13] En todos los casos, las revistas suponían un espacio de referencia de extrema importancia. El lenguaje, los dibujos, las fotos, los textos o simplemente la publicidad de lugares de ocio o vacaciones eran todas formas de ir inventando representaciones propias, prácticamente inexistentes: se trataba de producir cultura lésbica.[14]

---

feminista y lesbiano. Le siguieron siete números:
- «¿Se puede ser a la vez heterosexual y feminista?», Emmanuele de Lesseps (Francia), núm. 2, marzo 1985.
- «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana», Adrienne Rich (EEUU), núm. 3, noviembre 1985.
- «Niña-muerde-perro (o de por qué no existe el lesbianismo)», María Bielsa (CFLM), núm. 4, marzo 1986.
- «Me gustas tú, y tú, y tú…. Trabajo sobre resultados de encuestas del CFLM», e «Insinúate, que me insinúo», Txiki, del Grup de Lesbianes Feministes de Barcelona, núm. 5, junio 1987.
- «¿Existe una sexualidad feminista? Feminismo y Lesbianismo», Raquel Osborne, y la «La cuestión Fem», Joan Nestlé (EEUU), núm. 6, febrero 1988.
- «La mala interpretación: hacia un vocabulario sexual más preciso», Esther Newton y Shirley Walton, núm. 7, abril 1989.
- «Sexualidad: cuestiones y teoría en desarrollo», Margharet Nichols, y «Sexualidad: una asignatura pendiente», de Cristina Garaizábal, núm. 8, 1992.

Este listado se encuentra en Platero, R. (ed), *op. cit*. Algunos de estos números están agotados, pero otros todavía pueden encontrarse en algunas sedes del movimiento feminista como en el local de la C/ Barquillo, 44 en Madrid.

13. Sirvió por ejemplo como plataforma para el debate que desde mediados de los ochenta existía en torno a las fantasías sexuales, el lesbianismo y la sexualidad de las mujeres (núm. 6). En EEUU, este debate estaba siendo copado por la ofensiva conservadora de organizaciones como WAP (Women Against Pornography [Mujeres contra la pornografía]) y autoras como Andrea Dworkin. Esta última, en su obra *Pornografía: Los hombres poseen a las mujeres* (1981), planteaba que la intervención del Estado era necesaria como medida proteccionista contra los abusos ejercidos contra las mujeres. Esta posición acababa traduciéndose en la demanda de una instancia de control y regulación de la sexualidad. Raquel Osborne ha analizado en profundidad estas cuestiones en *La construcción social de la realidad. Un debate en la sociología contemporánea de la mujer,* Valencia, Universidad de Valencia, 2003. En el contexto del Estado español este debate saltó a escena en los años ochenta a la luz del problema de las fantasías sexuales, el porno o las relaciones entre butch / femme, que abordamos más adelante.

14. Sobre la importancia de la visibilidad para las lesbianas Paqui, integrante del GLFB, cuenta que:

Yo creo que el tema estrella era la visibilidad, y la visibilidad no es solo salir del armario, la visibilidad es producir. Si no existe Internet como ocurre hoy ser visible es más trabajo… celebrábamos mucho que hubiese cultura lésbica, tipo revista, tipo lo que fuese. Era a lo que nos dedicábamos: el primer año hicimos nuestras jornadas aquí (en Barcelona), el segundo montamos las estatales, entre medias montábamos una fiesta de lesbianas cada tres meses en el centro cívico. Las fiestas eran la bomba, la cantidad de tías que venían a las fiestas, y esos buenos momentos también hay que decirlos. En aquel momento ya te digo que hacíamos fiestas a porrillo como

> […] a pesar de los enormes avances, [el movimiento feminista] no ha integrado aún del todo la reivindicación del lesbianismo, sigue teniendo una actitud vergonzante ante este tema. Y es que el movimiento feminista no se atreve aún del todo, siguen temiendo la brutal reacción de la sociedad. Por ello, el lesbianismo no se defiende con orgullo. Esto es algo que ha ocurrido siempre que cualquier grupo oprimido no rompe del todo las amarras con la ideología opresora. Así, ser negra o negro era algo sucio hasta que las mujeres y los hombres negros reivindicaron con orgullo su negritud…[15]

Una de las cuestiones más polémicas era que sexualidad y heterosexualidad aparecían identificadas sistemáticamente, naturalizando su hegemonía dentro de la sociedad y dentro también del propio feminismo. El reto era conseguir que la centralidad con la que se situaba la heterosexualidad fuese desplazada, cuestionada, tanto en las prácticas cotidianas como en el espacio simbólico. Además, la experiencia sexual diversa de lesbianas y heterosexuales había quedado atrapada en una representación esencial e inmutable de lo femenino, asfixiada por la propia crítica que el feminismo había lanzado contra el falocentrismo. Esta crítica había llevado, en el polo opuesto, a exaltar valores contrarios al modelo sexual masculino (limitado al coito y la genitalidad y en el que no tenía cabida alguna el placer de las mujeres): caricias, sensualidad, amor, cuidado… eran ingredientes que toda mujer debía añadir a sus relaciones. Esta ofensiva al modelo masculino acabó dando por supuesta la existencia natural de un tipo de sexualidad singular de las mujeres. El activismo lesbiano cuestionó tajantemente esa norma.

En la mesa redonda internacional organizada el 19 de junio de 1984 por el Colectivo de Feministas Lesbianas, Montserrat Oliván resumía el debate del siguiente modo:

> El movimiento feminista que nace a finales de la década de los sesenta […] introduce un elemento esencial —en ruptura con todo puritanismo— la reivindicación de la sexualidad desde nuestra

---

elemento político, pues era bastante común que mujeres del movimiento no lesbianas viniesen como modo de apoyo y luego veían que se lo pasaban pipa y a la siguiente repetían, y eso creo que hay que reconocerlo también, había muchas mujeres que venían a apoyarnos. A partir de ahí se ha ido normalizando la visibilidad, yo siento que las mujeres que no se identificaban con las lesbianas dejaron de pensar que necesitábamos ese apoyo. Y también con el tema de los casorios (del matrimonio) pues parece que ya somos normales y ya está.

15. Revista *Nosotras que nos queremos tanto*, núm. 1, 1984, p. 12.

> visión feminista […] La reivindicación de una sexualidad en pugna contra la falocracia, de una sexualidad que no acepte que el pene, el falo elevado a la categoría de rey, sea el que dicte la norma. Tras esta primera valiente, pero en parte también ingenua, reivindicación de nuestro derecho al placer sexual, de nuestro clítoris… se escondían muchos debates y muchas necesarias tomas de posición… […] Era indudablemente una primera ruptura con la ideología sexual dominante. Pero era sólo eso. La lucha contra el modelo sexual se encontraría con muchos escollos y uno de ellos —quizás el más profundo de todos— ha sido la aceptación de la equiparación entre sexualidad y heterosexualidad. […] Ha sido necesario un cierto tiempo para que el movimiento feminista de nuestro país fuera avanzando en este camino. […] El primer Encuentro de Lesbianas del Estado español celebrado en junio de 1980 en Madrid, fue, sin duda, un estímulo para que las lesbianas iniciaran una ofensiva en el movimiento feminista.[16]

En 1981 se realizó el Encuentro Estatal sobre el Derecho al Aborto en el que se dio un importantísimo paso en las relaciones entre lesbianismo y feminismo al acordar que la reivindicación del aborto debía realizarse en el marco de una lucha más amplia contra el modelo sexual dominante, admitiendo que las relaciones sexuales van más allá del marco heterosexual. Dos años más tarde, en las I Jornadas de Sexualidad celebradas en 1983, «el movimiento feminista, como colectivo, rompió de modo profundo con la equiparación entre sexualidad y heterosexualidad».[17] En estas jornadas las lesbianas expusieron públicamente que, pese a la aceptación de su sexualidad, la heterosexualidad como norma no estaba siendo realmente cuestionada, lo cual contribuía a que otras sexualidades fuesen consideradas prácticas minoritarias, periféricas, marginales. El lesbianismo revelaba una crítica radical a la organización sexual de la sociedad, y no simplemente una cuestión de opciones personales. El Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid hizo, además, un repaso a algunas de las octavillas, panfletos y textos que había producido el movimiento feminista en los últimos tiempos y criticaron duramente la heterosexualidad que se encontraba implícita en todos los escritos.[18]

A lo largo de los ochenta la actividad de los colectivos de lesbianas fue frenética: movilizaciones, campañas de sensibilización y denuncia, charlas por todo el país, debates, encuentros regionales y estatales...

---

16. *Ibidem*, p. 14.

17. *Ibidem*, p. 9.

18. Pineda, E., *op.cit.*, pp. 47-48.

El I Encuentro Estatal de Lesbianas se celebró en Barcelona en enero de 1987[19] y las II Jornadas sobre Lesbianismo se realizaron en junio de 1988 en Madrid, organizadas por la Coordinadora Feminista. En ellas se planteó abiertamente que existían diferentes formas de vivir y entender el lesbianismo. Se cuestionó tanto la heterosexualidad dominante como el mito fabricado, asfixiante, en torno a la sexualidad de las mujeres. El lesbianismo aparecía como el *continuum* político del feminismo en su dimensión más profunda y personal; como la vivencia más completa de la feminidad. Pero a través del debate en torno a las fantasías sexuales, la violencia y el porno aparecieron inquietantes preguntas que alteraron profundamente esta idea. Este debate traerá consecuencias importantes en el seno del movimiento feminista y en las Jornadas contra la Violencia Machista de Santiago de Compostela en diciembre de 1988 se producirá una gran fractura.



Campañas sonadas de aquellos años fueron la de los Colectivos de Lesbianas Feministas de Euskadi que, con motivo del 8 de marzo, diseñaron carteles y trípticos en los que se lanzaba la preguntaba «¿Por qué eres heterosexual?»;[20] y aquella basada en el cartel de la película *Lo que el viento se llevó*, en el que se reinventaba el imaginario romántico, apasionado, dramático de esta película trastocando los personajes y el mensaje en «código bollo», que tuvo la virtud de perdurar en el tiempo y traspasar las fronteras del movimiento, hasta tal punto que hubo que reeditar el póster para locales, centros sociales, lugares de enseñanza, de trabajo, asociaciones de vecinos, bibliotecas o incluso para la película de Pedro Almodóvar, *Mujeres al borde de un ataque de nervios*.[21]

Al calor de este ambiente de agitación, tuvo lugar un acontecimiento que movilizó a todos los grupos. En 1987, en la ciudad de Madrid, dos mujeres que pertenecían al grupo de Mujeres Internacionalistas fueron detenidas por besarse en la Puerta del Sol. En comisaría fueron maltratadas y tras contar a otras compañeras lo ocurrido decidieron convocar una besada multitudinaria en la misma plaza en la que habían sido interceptadas. A la besada se sumó todo

---

19. Un reportaje aparecido en *El País* el 6 de febrero de 1987 de Milagros P. Oliva se hacía eco de estas primeras Jornadas Estatales: «Representantes de los colectivos de lesbianas de toda España se reunirán durante este fin de semana en Barcelona […] Lograr que el movimiento feminista en concreto y la sociedad en general acepten plenamente el lesbianismo como una opción sexual posible y normal, como cualquiera otra de las existentes, es el principal objetivo de estos colectivos».

20. Mújika, I., *op. cit*, p. 85.

21. Pineda, E., *op. cit.*, p. 47.

el movimiento feminista de Madrid, fue un éxito rotundo. Y a partir de ese momento, y hasta por lo menos 1996, la manifestación del Día Internacional por la Liberación de Lesbianas y Gays finalizaba en Sol con una besada masiva.[22] Esta acción se sigue usando en la actualidad como forma de protesta pública frente a la discriminación y la homofobia. Otra movilización de gran resonancia mediática fue el caso de Montserrat Gallart: en 1987, un juez le retiró la custodia de su hija, acusada por su ex marido de ser lesbiana. Esta condena puso en entredicho uno de los principios constitucionales básicos por el que una persona no puede ser discriminada por razón de sexo, raza, edad u orientación sexual. La presión en la calle y en los medios fue clave para que Montserrat recuperase la custodia de su hija.[23]

Tras estos años de intensa actividad, parecía el momento de dejar reposar el estado de ebullición permanente y pensar cómo seguir adelante. Era el año 1989. Se decidió componer una serie de reivindicaciones concretas que tocasen el terreno legislativo y del derecho, como manera de implicar más directamente al conjunto del movimiento feminista y al mismo tiempo incidir en la sociedad. Se creó la Plataforma Antidiscriminatoria con doce puntos que sintetizaban las reivindicaciones de los colectivos de lesbianas y se hizo pública junto a la campaña «No se prive. Es un consejo del Colectivo de Feministas Lesbianas»:[24]

---

22. En un número de la revista *Desde Nuestra Acera* se habla sobre la manifestación del 28-J: «En la manifestación… Un ratito antes del comienzo nos íbamos juntando en la Plaza de Santo Domingo. La famosa Charanga de Barquillo "Vosotras Mismas" ensayaba las últimas notas, dispuestas a dar el toque de salida. La mani empieza, y las pancartas se levantan. Entre gritos de "Mari Pili te quiero", bailes y canciones recorrimos la calle Preciados dejando boquiabierta a la gente mirona que se moría de envidia de ver lo bien que estábamos. Y en la Puerta del Sol fuimos testigas de cómo al reloj se le calentaban las manecillas, acelerando su ritmo, al observar con qué orgullo disfrutábamos de la Gran Besada, con piquitos, besos y morreos, cada una según su estilo y circunstancias». *Desde Nuestra Acera*, núm. 2, 1991, p. 9.

23. Véase, por ejemplo, *ABC*, 14 de julio de 1987.

24. Puntos de la Plataforma Antidiscriminatoria. Publicado en *Desde Nuestra Acera*, núm. 1, 1991, p. 9:

1) Que ni el lesbianismo ni la homosexualidad puedan ser causa de discriminación o represión en ninguna institución pública.
2) Que se destruyan todos los documentos, expedientes o fichas policiales donde conste como elemento diferenciador la orientación sexual.
3) Que el Estado no subvencione a ninguna entidad, institución, organización, etc., que discrimine en sus políticas asistenciales o de empleo a lesbianas y gais, o que difunda ideas o actitudes homofóbicas.
4) Que el lesbianismo y la homosexualidad sean motivo para acogerse al Estatuto de Refugiado cuando en el país de origen estén penalizados.
5) Exigimos el reconocimiento jurídico de los derechos frente a terceros para las parejas de hecho (lesbianas, homosexuales y heterosexuales). Por ejemplo: herencias, pensiones, nacionalidad, alquiler de viviendas,

Hemos denunciado cada caso de discriminación que saltaba a la luz pública, nos hemos manifestado, hemos repetido desde algunos años la besada en la Puerta del Sol, nos hemos solidarizado con lesbianas y gais de otros países… Ahora se trata no sólo de seguir con la pelea contra la incomprensión y la cerrazón de aquella gente que se empeña en vernos «diferentes» y nos mira con malos ojos, sino también de poner sobre el tapete, todas juntas, las Leyes y Normas que duermen, acaso desde el principio de los tiempos, sin tener en cuenta nuestros intereses, ignorando que existimos, o incluso castigándonos por nuestra osadía por sacar los pies del plato y mantenernos tozudamente en nuestra elección, pasando de su moral, su moralina o su doble moral.[25]

---

licencias y permisos laborales.
6) No somos partidarias de la institucionalización de las relaciones afectivas, pero no aceptamos la discriminación que supone que aquellas parejas de lesbianas y gais que quieran casarse no puedan hacerlo.
7) Que se extienda a las parejas de lesbianas y homosexuales el derecho de adopción reconocido hoy a las parejas de hecho heterosexuales.
8) Que ni el lesbianismo ni la homosexualidad puedan ser causa de negación de la custodia de los hijos e hijas en caso de separación y divorcio.
9) Que se reconozca explícitamente en la normativa laboral la no discriminación por orientación laboral.
10) Que el sistema sanitario, en especial las áreas de ginecología y psicología, contemple la práctica lésbica en las mismas condiciones que la heterosexual.
11) Que se garantice en todo el sistema educativo una información sexual no discriminatoria hacia el lesbianismo y la homosexualidad.
12) Que los poderes públicos promuevan y favorezcan estudios, publicaciones, producciones artísticas y literarias, etc., en los que las lesbianas estemos representadas, rompiendo así con la invisibilidad o el sensacionalismo que nos rodea.

Las lesbianas y homosexuales queremos vivir sin que nuestro deseo sexual sea motivo para que se nos trate de forma diferente y discriminatoria. A pesar de que las sufrimos cotidianamente, muchas de estas discriminaciones pasan desapercibidas para la mayoría de la gente. Algunas de ellas las compartimos con las parejas heterosexuales de hecho. En esta plataforma, exigimos a los poderes públicos las medidas que nos han parecido más urgentes para que nuestra opción sexual deje de ser causa de discriminación.

La defensa de estas medidas forma parte de la lucha que los grupos de feministas lesbianas llevamos desde hace tiempo. La lucha por una sociedad en la que el lesbianismo sea considerado una posibilidad más del desarrollo de la sexualidad, tan legítima y natural como la heterosexualidad. Una sociedad en la que cada cual desarrolle sus relaciones afectivas como mejor le parezca, sin que el estado privilegie unas formas sobre otras.

25. Revista *Desde Nuestra Acera*, núm. 1, 1991, p. 8.



LA MALA INTERPRETACIÓN: HACIA UN VOCABULARIO SEXUAL MÁS PRECISO



El objetivo de la Plataforma era impulsar nuevas iniciativas y aglutinar energías dispersas, «trabajar con todas las fuerzas que se nos ocurran y no ser nosotras solas: grupos de lesbianas de todo el Estado, todas nuestras colegas de la Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas y todas las que deseen unirse».

En la segunda mitad de los noventa este impulso fue perdiéndose poco a poco y los colectivos de lesbianas fueron desintegrándose o mutando en otros proyectos más pequeños. Como dice Raquel Osborne, «en los noventa (y hasta nuestros días), la militancia mixta con los gays vuelve a ser el modelo predominante (de las lesbianas), junto con un repunte de la radicalidad representado por los colectivos *queer*».[26] La desaparición progresiva del movimiento feminista contribuyó a este cambio. Al tiempo, la institucionalización de las políticas LGTB, la mercantilización del movimiento y el creciente «consumo rosa» salpicarán con intensidad la escena política de mediados y finales de los noventa, con excepciones muy significativas pero minoritarias.

El lesbianismo autónomo y el feminismo independiente

En 1977 el Col·lectiu de Lesbianas de Barcelona leía públicamente el primer comunicado sobre Lesbianismo en Cataluña en un acto por la derogación de la Ley de Peligrosidad Social en el que la policía intervino duramente. Este comunicado[27] fue fuertemente aplaudido

26. Osborne, R., «Entre el rosa y el violeta. Lesbianismo, feminismo y movimiento gay: relato de unos amores difíciles» en Platero, R. (ed.), *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Barcelona, Melusina, 2008, p. 89.

27. Comunicado del Col·lectiu de Lesbianas de Barcelona, leído en el cine Niza de Barcelona el 3 de diciembre de 1977, con la policía esperando en la puerta; publicado en la revista *Laberint*, núm. 25, 1995.

por las lesbianas separatistas que estaban vinculadas al feminismo independiente y autónomo. Antes de las Jornadas Estatales de Granada de 1979, la denominación de «autónomas e independientes» se refería simplemente a las mujeres que habían optado por la única militancia y que se alejaban de los partidos; sólo después se constituyó como un movimiento diferenciado. En esos años, esta tendencia existía a través de grupos como el Grup de Lluita per l'Alliberament de la Dona (creado en 1978), Lamar (que era una escisión del Colectivo Feminista), Las Magas, La Calle del Carmen o la Asamblea de Independientes. También estaban las mujeres de Lambroa, grupo nacido por iniciativa de un sector de la Asamblea de Mujeres de Bizkaia, el grupo Terra en Valencia o el Colectivo Feminista Pelvis de Mallorca: se hacían encuentros de lesbianas, fiestas sólo para mujeres, se investigaba en torno a la sexualidad femenina, se creaban grupos de teatro de mujeres, se abrían bares, se ponían en marcha proyectos editoriales, se construían espacios propios y se participaba en las movilizaciones del movimiento feminista. La experiencia de Lamar fue una de las pioneras:

Nos hemos integrado dentro del FAGC adoptando la denominación de Colectivo, porque la lesbiana presenta una doble problemática muy diferente a la de los homosexuales masculinos y, por tanto, precisamos de una teoría propia de liberación distinta que debe ser elaborada por nosotras mismas. Por ese motivo, el Colectivo tiene dentro del FAGC una organización propia y autónoma, conservando, no obstante, una coordinación y vinculación en tareas y acciones concretas. Sin embargo, como mujeres, no podemos limitarnos a llevar nuestra lucha sólo dentro del FAGC, sino también en el movimiento de Liberación de la Mujer, y por este motivo también estamos integradas en la Coordinadora Feminista [...] Asumimos las reivindicaciones del Movimiento de Liberación de la Mujer y exigimos como reivindicaciones específicas de la lesbiana las siguientes:

- reconocimiento de la sexualidad de la mujer como propia y autónoma, y no en función del hombre;
- reconocimiento de la existencia de la lesbiana y destrucción de los tabús y prejuicios que pesan sobre ella;
- información objetiva, científica y no manipulada sobre la sexualidad femenina;
- amnistía para la mujer y derogación de todas las leyes sexistas que la discriminan y, finalmente,
- reivindicamos el término «lesbiana» porque consideramos que la carga y la significación peyorativa que se le da, están en función de unos valores que nosotras revocamos.

¡Derogación de la ley de «Peligrosidad social»!
¡Amnistía inmediata para la mujer!
¡Derechos al propio cuerpo!
¡Reconocimiento de la existencia de la lesbiana!
¡Libertad sexual!

.

> Cruzaba por el grupo LA MAR —LA MAR de tantas— un aire libertario que llevó a algunas hacia la vida alternativa de la Casa de las Estrellas en Ibiza en el verano de 1977. Esta vía entroncaba con la tendencia general de desencanto que la Transición causó entre grupos radicales. Era la consecuencia de la decepción que se produjo ante el pacto que cerraba muchas expectativas de un cambio más rupturista con el orden franquista anterior. Un segundo grupo siguió participando en la Coordinadora Feminista de Barcelona y en ella organizó en 1978 la primera Comisión contra las agresiones a las mujeres. En 1979 fundamos junto con el grupo Mujeres Libres de la CNT el primer Casal de la Dona en la calle Cardenal Casañas donde aquellas ya existían. En el Casal de la Dona, en medio de una diversidad de mujeres (periodistas, psicólogas, amas de casa, las primeras jóvenes en paro, obreras en paro, profesoras, estudiantes y pequeñas hijas de algunas) y de un irreductible espíritu asambleario, aprendimos que la libertad de pensamiento, organización, acción y expresión era una tarea difícil.[28]

En las Jornadas Estatales de 1979, las independientes criticaron principalmente dos cuestiones: por un lado, cómo los intereses partidistas se estaban confundiendo con los intereses del movimiento y, por otro, cómo los formalismos asumidos en la organización habían desplazado los espacios comunes de discusión, generando, decían, dificultades para que la palabra circulase entre todas las asistentes. Pero en el fondo se trataba de un desencuentro político entre las feministas que ponían el acento en el proyecto político, y las que lo colocaban en lo vivencial (la construcción de procesos y experiencias), en lo colectivo y en la diferencia. La feminista independiente Gretel Ammann tomó la palabra en el gran vestíbulo del edificio donde tenían lugar las jornadas y realizó una exposición crítica con las feministas marxistas, señalando la insuficiencia de sus análisis teóricos, que nunca podrían constituir una teoría válida para la liberación de las mujeres, porque «¿dónde se situaba la revolución feminista si la comunista era la definitiva?»; al mismo tiempo introducía en su discurso el concepto de «diferencia», escuchado por primera vez en ese auditorio y con el que se planteaba un giro conceptual en relación a la idea marxista de «contradicción»:

---

28. Lola G. Luna, «Apuntes históricos del feminismo catalán (1976-1986): De La Mar a las Lagunas de Ruidera, pasando por Granada», 2003, en http://mamametal.com/articulos/geneal_2003_feminismcatalan.htm. El Casal de la Dona de Barcelona al que se refiere la cita permaneció abierto hasta el año 1981. Tras su cierre, un sector de estas lesbianas se disolvió en el movimiento feminista independiente.

> Para mí, el término correcto que define las relaciones hombres-mujeres es «diferencia». El concepto «contradicción» implica una necesidad y dependencia de ambas partes para su definición, que no conlleva el término «diferencia». Algo diferente, distinto a otra cosa, no necesita de la otra para ser definido, sino que lleva su propia definición. El término diferencia abarca todos los terrenos posibles existentes y no se limita al terreno económico. Implica también un juntarse o separarse consciente y voluntario, cuestión esta que no se cumple en el término «contradicción», puesto que los contrarios se necesitan para existir. El término «diferencia» además, no interpreta el nacimiento de un elemento a partir del otro, sino que da por sentada de hecho la existencia de ambos elementos [....] La mujer es diferente al hombre. Por lo tanto yo no reivindicaré la igualdad con el hombre, sino buscaré mis propios caminos.[29]

Tras el encuentro, muchas mujeres decidieron comenzar a organizarse por su cuenta y asumieron colectivamente el nombre de Independientes.[30] Su primer encuentro será en 1980 en Barcelona con la asistencia de unas 2.500 mujeres; le seguirán los encuentros de Vigo (1981), Donosti (1982), Valencia (1983), Madrid (1984), y el último en las Lagunas de Ruidera (Ciudad Real) en el año 1986, en el que el Movimiento de las Independientes se disuelve tras constatar su falta de fuerzas, de objetivos y perspectivas comunes. La disparidad de mujeres que se daba cita en estos encuentros era enorme, pero existía una inquietud común en torno al problema de la



29. Ponencia de Gretel Ammann en las Jornadas de Granada de 1979, publicada en la revista *Laberint,* núm. 25, 1995.

30. Gretel Ammann, en su ponencia, decía lo siguiente: «Nuestra forma actual es el separatismo (término imaginado por las italianas) de los hombres. Sólo separándonos de ellos, podemos avanzar tanto individual como colectivamente en nuestro descubrimiento cotidiano. Debemos hacerlo todo solas y podemos hacerlo. Debemos empezar a hacer también todo lo que no habíamos hecho nunca, como forma de no-dependencia del mundo masculino y descubrimiento de nuestras capacidades castradas hasta ahora. No podemos separar la práctica, nuestra vida privada, de nuestras teorías y análisis. No creemos en revoluciones del futuro, prometidas, abstractas, engañosas. Sino que cada día, cada momento, debemos imponer nuestro cambio y nuestra diferencia»; publicado en *Laberint*, núm. 25, 1995.

diferencia sexual.[31] En las últimas jornadas de las Lagunas de Ruidera se presentó públicamente la Red Amazonas, creada para mantener vivos los lazos y la actividad de las Independientes. Poco después y vinculado a esta red, se crea el Grupo de Estudios Lesbianos. Desde entonces y hasta bien entrados los noventa la Red Amazonas publica la revista *Laberint*[32] en la que se hace un verdadero esfuerzo

---

31. Lola G. Luna sobre los encuentros de las Independientes, en «De la emancipación a la insubordinación: De la igualdad a la Diferencia», 2000:

El feminismo independiente se convirtió en un paraguas bajo el que se ampararon diferentes tendencias: radicales, reformistas, lesbianas separatistas, mujeres a título individual, y bastantes exmilitantes de partidos. Esto dificultaba el debate y la producción intelectual. Pero si se analizan las ponencias de las sucesivas jornadas, se encuentra entre otros hilos, el de la diferencia sexual. Victoria Sendón de León, —que posteriormente escribiría varias obras que fueron reseñadas dentro del feminismo de la diferencia— decía en las I Jornadas de feministas independientes: «[...] el feminismo independiente aspira a la diferencia, no como búsqueda de la identidad, sino como recuperación de su derecho a ser Sujeto de su propio cuerpo». En las II Jornadas de independientes, el tema de la diferencia estuvo presente al plantearse la búsqueda de lo que había en común entre la diversidad de mujeres presentes, y una decía: «Creemos que sólo las mujeres desde nosotras mismas vamos a buscar nuestras soluciones y a proyectar el mundo que queremos y de qué forma vamos a ir construyéndolo». En las III Jornadas de independientes gran parte de la discusión se centró en definir el feminismo. El Grupo de feministas independientes de Bilbao lo hacía así: «[...] nos planteamos una independencia personal, a nivel económico, de pensamiento, afectivamente, de expresión y de acción. Una independencia frente a ideologías filosóficas, a los hombres y a concepciones del mundo preestablecidas; y una independencia de vida y de pensamiento». Las IV Jornadas debatieron especialmente el feminismo independiente ante el poder. Esta preocupación había comenzado a estar presente desde la llegada de los socialistas al gobierno y la vinculación de feministas independientes a las nuevas instituciones específicas para las mujeres, que se iban creando. En las V Jornadas se volvía sobre la identidad del feminismo independiente, con el deseo de trascender de la simple definición, pero el Grupo de feministas independientes de Madrid insistía en que: «[...] hablamos desde nuestra propia experiencia como grupo, para ser coherentes hasta el fin, desde nuestros problemas y nuestras dudas propias». En las VI Jornadas, la Asamblea de feministas independientes de Barcelona decía: «La voluntad de recuperar nuestra identidad, tanto interior como exterior, ha conducido a la elaboración de la teoría feminista a partir de nuestra propia existencia [...] En un vaivén entre la posibilidad y el deseo proponemos, como investigadoras, desde nuestro cuerpo con conciencia feminista e inmersas en lo que nos rodea, escuchar todo lo que surge de la simbiosis entre la vivencia del Feminismo a partir de nuestro cuerpo y la reelaboración de cada experiencia.

Disponible en http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismos-lola_luna.html

32. «La Red de Amazonas no es ni un grupo ni un colectivo. La Red Amazonas es una conexión de lesbianas en todo el Estado Español que se comunica también

por recuperar memorias, tejer redes y plasmar la historia del movimiento feminista.[33]

A través de la revista se dan a conocer los debates candentes de esos años (antimilitarismo, fantasías sexuales, redes internacionales, relaciones entre mujeres y visibilidad lésbica, ingeniería genética o institucionalización), se narran experiencias y se convocan actividades. Una de las inquietudes más importantes era el lesbianismo. Desde los inicios, las independientes habían defendido el desarrollo de relaciones plenas entre mujeres libres de mediaciones masculinas. Los espacios autónomos permitían desplazar el lugar central del que gozaban las relaciones patriarcales en el resto de la sociedad; también elaborar por el camino reflexiones propias sobre los aspectos psico-sexuales enredados en la opresión de las mujeres y generalmente invisibilizados por la prioridad que siempre tenían otras cuestiones en las organizaciones mixtas. Permitían vivir sin tapujos el lesbianismo, casi como una consecuencia que acababa desprendiéndose naturalmente de la convivencia entre mujeres. Las lesbianas autónomas entendían que había que preservar a toda costa estos espacios; sin ellos sería imposible desarrollar libremente otra sexualidad, otro modo de entender el mundo. Es en el feminismo independiente donde encuentran planteamientos afines y con quienes construyen sus alianzas y conexiones. Las feministas independientes y las lesbianas autónomas apostaron por un modelo en el que pudiesen confluir de manera simultánea las formas de vida, las relaciones personales, la sexualidad y la política, entendiendo el feminismo como la práctica y el discurso en el que se anudaban todas estas cuestiones. Esta idea determinaba tanto los temas que se trataban (sexualidad, relaciones, vivencias personales o poder) como las maneras de organizarse y poner en común (discusiones distendidas, cuidado en la participación de todas las mujeres, decisiones colectivas y transparentes, respeto de la asamblea). Y es a

---

con otros países […] Desde la creación de la idea, en Barcelona se ha celebrado ya una fiesta de lesbianas y se ha decidido un viernes, final de mes, regular, de contacto, conocimiento e información para todas las lesbianas en los locales del Centro de Dones, c/ Roselló […] También se ha creado aquí un grupo regular de estudio y debate de lesbianas. Se harán traducciones de escritos lesbianos de otros países y se dispone de un archivo conectado con los europeos. Para celebrar, tomarse un cafetito, etc., recomendamos la "socialización con cafetería" creada en octubre del 86: "La nostra illa". TODOS LOS PROYECTOS DE LA RED AMAZONAS SON SOLO PARA MUJERES. […] Cada carta en el buzón son nuevas energías. Esperamos dártelas también a ti. Un abrazo de la RED AMAZONAS, REDACCIÓN DE BARCELONA». *Laberint*, núm. 2, 1986.

33. Recientemente desde Ca la Dona se ha impulsado la elaboración de un archivo a la memoria de Gretel Ammann, principal responsable de la edición de la revista *Laberint* y siempre presente en la vida del movimiento feminista catalán: http://www.caladona.org/centredocumentacio/gretel/

través de estas prácticas desde donde emerge un pensamiento de la diferencia sexual que no estaba armado teóricamente, como ocurría en el caso del feminismo italiano o francés, pero que conectaba con un sentir difuso relacionado con la búsqueda de una identidad femenina propia, la autoconciencia y el conocimiento del cuerpo. Tal y como cuenta Lola G. Luna:

> Se puede decir que subterráneamente a los debates sobre la autonomía y la unidad, que se daban en las plataformas unitarias del movimiento feminista (Coordinadoras, Jornadas, etc.) y que estaban en la línea del discurso de la igualdad, desde los colectivos y desde pensadoras individuales se hacían planteamientos que partían de la diferencia sexual. Las primeras expresiones desde la diferencia sexual son de algunos grupos de feministas radicales que experimentan el método de la autoconciencia, se declaran autónomas de partidos políticos, están por la salud reproductiva alternativa o *self-help*, por la no colaboración con la primera institución gubernamental que surge —la subdirección de la Condición Femenina— y plantean también el lesbianismo como opción política más allá de la relación sexual. Este último planteamiento será seguido por algunos grupos y derivará hacia un separatismo del mundo masculino, no sólo intelectual —como reivindicaban la mayoría de las radicales— sino también físico. La nueva identidad de mujer se construía desde espacios de mujeres: la Casa de las Estrellas (Ibiza) y la Gota de la Luna (Gerona), serían algunos ejemplos. En las revistas de las radicales no se encuentra un discurso elaborado sobre la diferencia, pero se escribe desde ella.[34]

Maite Larrauri habla en la introducción a *Lo que quiere una mujer* de Alessandra Boccheti de cómo el mayor reto consistía en descubrir por una misma en qué podía radicar algo así como un deseo propio, sistemáticamente negado a través de la historia y sus disciplinas subjetivas. Requería además romper con lo que la cultura había preestablecido para el deseo de las mujeres (siempre el del otro y no el propio) e indagar en otros lenguajes o formas de expresión que sólo podían hallarse experimentando entre mujeres, lo que transformaba cada encuentro en un verdadero laboratorio de investigación personal y colectivo.[35] La propia Bocchetti lo explica del siguiente modo:

---

34. Lola G. Luna, «De la emancipación a la insubordinación: De la igualdad a la Diferencia», 2000, en http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismos-lola_luna.html.

35. Bochetti, A., *Lo que quiere una mujer; Historia, política, teoría. 1981-1995*, Valencia, Universidad de Valencia, 1996, p. 12. Introducción y traducción de Maite Larrauri.

> Hoy, con las cosas tal y como están, a la mujer se le pide que se homologue con la figura masculina. Si fuera posible, el problema estaría resuelto, pero no es posible y el sexo femenino permanece anclado en una imagen de miseria. De ahí nace la necesidad del pensamiento femenino de la diferencia sexual, un pensamiento que construya un estatuto de existencia para las mujeres, que dé fuerza a su presencia social restituyéndoles referentes reales. Hoy es necesario volver a nombrar la diferencia sexual, esta vez por parte de las mujeres. Si los hombres han disuelto el pensamiento de la diferencia sexual universalizando su imagen, las mujeres, por el contrario, deben moverse en la afirmación de su parcialidad. A nosotras nos toca revelar la parcialidad de los sexos.[36]



¿Cómo se nombra el mundo de nuevo? Había primero que producir desplazamientos en la hegemonía del antiguo; preguntarse a sí y a otros por las relaciones de dominio de género, por las distintas maneras en las que hombres y mujeres ocupan el espacio físico, el modo en el que se estilizan los cuerpos a través del género, la forma de relacionarse dada por supuesta, no sólo en relación a la heterosexualidad dominante, sino al poder, control o hábito inconsciente… Caminar hacia delante, nombrar de nuevo, sólo era posible interrogando la realidad. Y ésta fue la aventura a la que las feministas independientes se lanzaron: si, como dice el grupo de las Mujeres de la Librería de Milán, «la relación entre mujeres es lo impensado de la cultura patriarcal»,[37] se trataba, efectivamente, de elaborar y hacer emerger lo que se había mantenido como lo impensado:

> Lo que Ammann estaba reivindicando es a la lesbiana con una identidad propia, más allá de que como sexo fisiológico se pertenezca al grupo de las mujeres: lo que prima socialmente no

36. *Ibidem*, p. 162.

37. Librería de mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, Horas y horas, Madrid, 1991, p. 44

> es la definición por sexo sino por género y no diferenciar entre las mujeres heterosexuales y las mujeres lesbianas, con formas diferenciadas de experimentar las fantasías, de hacer el amor, de alimentarse de mitos, vivencias o afectos. Del mismo modo se reivindica la diferencia frente a los gays, más allá de los aspectos comunes de relacionarse sexualmente con personas del mismo sexo y de la opresión que sufren. Sexo, género y sexualidad dejan de tener una correspondencia obligada biunívoca.[38]

Los planteamientos del feminismo independiente y de las lesbianas autónomas dejarán en las prácticas de los noventa una huella importante, no porque éstas asuman el feminismo de la diferencia en los mismo términos, sino por cuestiones tales como: el impulso experimental de ideas como la autonomía en relación a los hombres para reconstruir un mundo más propio; la importancia de fomentar lazos y relaciones entre mujeres; el análisis de la operatividad del micropoder; la sexualidad y el lesbianismo; las prácticas de autoconciencia y el partir «de sí»; la construcción de comunidades alternativas que cuestionen el espacio institucional y capitalista; la espontaneidad y la invención de nuevas herramientas políticas; la revalorización, búsqueda y desarrollo de lo femenino; la capacidad creativa y la construcción de movimientos abiertos y accesibles para todas. En general, estas ideas impregnarán y formarán parte de la evolución de los grupos autónomos (en los pueblos okupados, en las ciudades) y de muchas lesbianas (conscientes de la importancia de mantener su autonomía y espacios propios, tanto frente al movimiento feminista como al movimiento gay). La Red Amazonas, por ejemplo, seguirá activa hasta la segunda mitad de los años noventa y trabajará en Cataluña junto a grupos como las Lesbianas Feministas de Barcelona, la comisión de lesbianas de L'exvioleta, el grupo Lesbos constituido en 1994 dentro de la Coordinadora Gay i Lesbiana de Barcelona o Las Noies del Casal, grupo de lesbianas formado en el Casal Lambda.[39]

---

38. Osborne, R., *op. cit*, p. 91

39. El Casal Lambda es un centro asociativo que desde 1976 ofrece a gays y lesbianas un espacio de encuentro y orientación, y un centro de información y documentación dirigido a profesionales e investigadores. El Casal Lambda lleva a cabo una importante tarea de proyección social a partir de actividades culturales y un trabajo continuado de sensibilización con las instituciones públicas, los partidos políticos y el conjunto de la sociedad.

2. Las fantasías sexuales, el porno y la identidad



En 1988 se celebran las Jornadas sobre Lesbianismo organizadas por la Coordinadora de Organizaciones Feminista bajo el título «Lesbianismo, ¿por qué no?». En estas jornadas, el Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid realizó dos presentaciones: una, en la que se ponía sobre la mesa la existencia de fantasías sexuales en el erotismo de las lesbianas, utilizadas de manera común para facilitar el placer sexual; y otra sobre pornografía, en la que se criticaban las posturas que relacionaban el uso de pornografía con las agresiones sexuales y la violencia contra las mujeres.[40] En ambas intervenciones se exponía una forma de entender el deseo que chocaba frontalmente con algunos tabúes del movimiento feminista: la pornografía, el uso de violencia consentida, el sometimiento o la humillación como fuente de placer (prácticas s/m),[41] la puesta en escena de los roles de género (relaciones butch / femme)[42] o los juguetes sexuales. De manera explícita, se planteó que dar por sentado que estas prácticas son malas en sí mismas era presuponer qué tipo de sexualidad es más adecuada para las mujeres, construyendo una nueva normativa sexual en un terreno tan complejo y variable, incontrolable, como es el del deseo. Frente a este planteamiento, el CFLM animaba a pensar lo diverso de la sexualidad sin prejuicios morales, y sin que esto significase olvidar que la sexualidad para las mujeres dentro de la cultura patriarcal es un reto constante y lugar de opresiones y violencias. La polémica no se hizo esperar y el debate se reabrió en las Jornadas Contra la Violencia de Santiago de Compostela en diciembre del mismo año. En el núm. 1 de la revista *Laberint* en 1989, la Red Amazonas respondía duramente al planteamiento del Colectivo de Feminista Lesbianas de Madrid:

---

40. Osborne, R., *op. cit.*, p. 93.

41. S/M es la abreviatura utilizada para referirse a las prácticas sadomasoquistas consensuadas entre personas adultas.

42. Butch / Femme se refiere a las parejas lesbianas en las que se adopta un rol masculino y otro femenino.

> La pornografía es para nosotras un producto patriarcal, donde los varones expresan abiertamente sus fantasmas sobre lo que les gustaría que fuera o hiciera una mujer. El daño que causa la pornografía sucede cuando tanto ellos como también ellas se creen que es real [...] Realmente creemos que habéis abierto [el CFLM] unas puertas que nos conducirán lento pero seguro a la tendencia del sado-masoquismo (SM), que ya invade y causa estragos en Europa Central y del Norte, en Australia, en USA... La forma en que habéis formulado las preguntas sin respuesta es el visto bueno para cualquier práctica.

Pero no todas las mujeres lo vivían igual. Había lesbianas que disfrutaban con la pornografía o que realizaban prácticas que supuestamente formaban parte del imaginario de la cultura machista. Y lo comenzaban a expresar públicamente. ¿Qué estaban queriendo decir? ¿Qué implicaciones tenían estas afirmaciones?

En los años ochenta, en Estados Unidos, se vivió una ofensiva anti-pornografía que traspasó ampliamente los muros de los debates internos del feminismo y las fronteras nacionales. Raquel Osborne ha analizado a fondo este debate en su libro *La construcción sexual de la realidad*.[43] Los orígenes de esta ofensiva anti-pornografía se encuentran en cierto feminismo cultural que recuperó elementos del feminismo radical de los años setenta llevándolos a extremos insospechados. La pornografía fue considerada como un efecto del triunfo de la revolución sexual, la cual era para algunas feministas parte de una estrategia masculina para obtener más sexo bajo la coartada de la libertad. Un caso famoso fue el de la actriz Linda Lovelace que protagonizó la película pornográfica más exitosa de todos los tiempos *Deep Throat* (*Garganta profunda*, 1972), convirtiéndose en toda una celebridad, símbolo de la nueva época que se abría con la revolución sexual. Sin embargo, al poco de finalizar el rodaje, denunció públicamente que había sido obligada a ejercer la pornografía para participar en la película y pasó a militar en las filas de WAP (Women Against Pornography, [Mujeres contra la pornografía]), pasando a ser un icono de la ofensiva anti-pornografía que encarnaba la experiencia en primera persona de las víctimas de la violencia machista.

Si el feminismo radical había considerado que la pornografía estaba relacionada con la violencia masculina, el feminismo cultural hizo de esta idea su bandera principal, hasta llegar a interpretarlo como la manifestación central del sexismo y a considerar a los

43. Osborne, R., *La construcción sexual de la realidad*, Valencia, Cátedra, colección Feminismos, 1989.

hombres, y no ya el patriarcado, como sus ejecutores y responsables directos. La naturaleza masculina se consideraba desde esta perspectiva como esencialmente agresiva y más libertad sexual sólo podía suponer mayor agresividad contra las mujeres que, por el contrario, fueron definidas como las portadoras naturales de valores como la sensibilidad o la dulzura, debido a su supuesta cercanía con la maternidad, la naturaleza, la vida y la paz. El lesbianismo surgía aquí como continuo político frente a lo masculino y la heterosexualidad. El feminismo cultural se centró exclusivamente en la explotación de la sexualidad femenina, calificando así a todas las manifestaciones sexuales masculinas (y a todas las femeninas que se encontrasen cercanas a éstas) al tiempo que negaba rotundamente la posibilidad de hacer un planteamiento en términos más amplios. Más allá de sus posiciones conservadoras, la cuestión de fondo era cómo apoyar la libertad sexual sin legitimar por ello los aspectos más opresivos de la conducta sexual masculina.[44] He ahí el gran reto que se abría.

Con sus presentaciones, las mujeres del CFLM estaban expresando su crítica a ciertas interpretaciones de la sexualidad similares a las de la postura anti-pornografía. Al hacer pública la existencia de prácticas sexuales en las que se usaban materiales pornográficos y juguetes, prácticas s/m, fantasías de todo tipo y que, además, se apoyaban en las relaciones butch / femme, se rompía con el mito reificado de una única sexualidad femenina. La idea de un arquetipo para todas las mujeres fue dando paso a una afirmación más radical de la diversidad. De hecho, la sexualidad femenina como lugar «privilegiado» (cuya máxima expresión sería el lesbianismo) negaba paradójicamente la posibilidad de un cambio en los roles de género, pues imponía un modelo rígido inamovible. Esto chocaba frontalmente con el deseo de romper con la norma, tanto con la impuesta por el régimen heterosexual como por la fijada en la homosexualidad. En palabras de Garaizábal:

> Otra de las cuestiones es cómo reaccionamos ante los símbolos y las representaciones sexuales de la cultura dominante (símbolos y representaciones sexuales vacíos de nuestro erotismo lesbiano). Las aportaciones de la feminista norteamericana Carole S. Vance son muy útiles para comprender que esa simbología y las propias prácticas sexuales no tienen un significado único, el que la cultura dominante les asigna. Por el contrario, la gente cuenta con una cierta capacidad para transformarlos y manipularlos de una forma compleja que se nutre del juego, la creatividad, la

44. *Ibidem*, p. 26.

> inteligencia y el humor. Así, decir que las butch / femme son reproductoras de la cultura dominante es tratarlas como víctimas pasivas y con ello negaríamos lo que representa la violación de reglas fundamentales (las del género y el sexo).[45]

Las mujeres del CFLM preguntaban por el tipo de sexualidad que el movimiento feminista estaba dispuesto a asumir, si existía algo así como una «sexualidad feminista» o, por el contrario, se podía hablar de sexualidades diversas más allá de jerarquías y esencias. En suma, «a la buena feminista que se correspondía finalmente con la lesbiana política defendida desde el feminismo cultural anglosajón, se contraponía la feminista que se negaba a aceptar una sexualidad normativizada en aras de la buena apariencia y de la unidad, defendiendo la promiscuidad hetero u homo, la representación de los roles sexuales y el sadomasoquismo entre lesbianas».[46]

Por lo tanto, frente a la idea de que existiera una norma capaz de definir al supuesto sujeto del feminismo y afianzar su unidad, el lesbianismo aportó la imposibilidad de circunscribir y naturalizar el deseo, afirmando su variabilidad y su potencia transformadora. Una enorme aportación a los nuevos feminismos.

Las mujeres no son víctimas. Sexualidad y poder

> La transformación de las relaciones económicas no basta. Hay que llevar a cabo una transformación política de los conceptos clave, es decir, de los conceptos que son estratégicos para nosotras. Porque hay otro orden de materialidad que es el lenguaje, un orden que está trabajado de arriba a abajo por estos conceptos estratégicos. Este orden, a su vez, está directamente conectado con el campo político en el que todo cuanto atañe al lenguaje, a la ciencia y al pensamiento, remite a la persona en cuanto subjetividad, y a su relación con la sociedad. Y ya no podemos dejárselo al poder del pensamiento heterosexual o pensamiento de la dominación.[47]

---

45. Garaizábal, C., «Sexualidad. Una asignatura pendiente», *Nosotras que nos queremos tanto*, núm. 8, 1992, p. 54.

46. Osborne, R., «Entre el rosa y el violeta. Lesbianismo, feminismo y movimiento gay: relato de unos amores difíciles» en Platero, R. (ed.), *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Barcelona, Melusina, 2008, p. 94.

47. Wittig, M., *El pensamiento heterosexual y otros ensayos,* Madrid, Egales, 2006 [1992], p. 54.

Si en la ofensiva anti-pornográfica estadounidense el porno se identificaba con la cultura patriarcal, en el Estado español lo hizo con la violencia machista, frente a la que el movimiento feminista conocía una larga trayectoria de luchas. Fue así que en las Jornadas contra la Violencia Machista de Santiago de Compostela de 1988 los temas del deseo y el erotismo acabaron mezclándose con la cuestión de la violencia en general, dando lugar a dos posturas irreconciliables en el seno del movimiento feminista.



Unas pensaban que «violencia» era en diferentes grados todo lo vinculado con la sexualidad masculina, incluyendo el porno, las fantasías, los juguetes sexuales —que eran vistos como representaciones del falocentrismo— y la prostitución, que acabó siendo el punto más polémico. La estrategia planteada era distanciarse al máximo de las representaciones que podían denigrar a las mujeres o las reducían a un mero objeto de deseo. Otras, por el contrario, entendían que existían diferentes vivencias entre las mujeres y que era más interesante forzar una reapropiación de ese imaginario llevándolo a un terreno de elaboración propia en el que, entre otras cosas, las mujeres dejasen de ser vistas como víctimas y se plantasen como sujetos de deseos diversos. En lugar de la estrategia del distanciamiento que llevaba a discusiones sin salida sobre cuándo algo rozaba la frontera de la «violencia» y cómo podía una misma resguardarse del imaginario de la cultura dominante, se trataba más bien de darle la vuelta al asunto y visibilizar los diferentes significados que pueden adquirir las representaciones cuando son reelaboradas por sujetos y colectivos no hegemónicos (como ocurre, por ejemplo, con el porno realizado por mujeres). Unas abogaban por el proteccionismo, defendían las cruzadas contra el porno y estaban por la abolición de la prostitución; otras estaban dispuestas a experimentar en primera persona en torno al deseo y pensaban que, ante todo, se trataba de defender los derechos y el protagonismo de las prostitutas.[48]

---

48. Cristina de La Eskalera Karakola nos cuenta:

Estuve en las Jornadas Feministas de Santiago en el 88. Allí se rompió el movimiento feminista con el tema de la prostitución y el tema de la violencia. En el 88 hay un sector del movimiento feminista que considera la prostitución y la pornografía como violencia, y hay otro sector que trabajaba el tema de las fantasías sexuales, el lesbianismo y eso creó una gran fractura. Se fracturó con el tema de la violencia y la cuestión de la pornografía porque había una línea muy abolicionista y muy moralista.

La postura abolicionista presenta a las mujeres como víctimas, como sujetos sin capacidad alguna para interactuar con los imaginarios sociales, como meras receptoras pasivas. El proceso de victimización tenía que ver con la dura batalla que se había venido librando a lo largo de los años contra las agresiones y la reducción de las mujeres a meros objetos sexuales. Uno de los problemas de esta batalla es que había incorporado una idea excesivamente uniforme y estática de la experiencia del patriarcado, de tal modo que el poder se presentaba como un absoluto que totalizaba todas las vivencias y reducía la capacidad de respuesta de las personas envueltas en él. En esta versión, el poder aparece representado como algo que es externo al individuo, lo cual implica, en el fondo, desarmar a los sujetos: al colocarlos al margen del mismo proceso que los constituye, los hace incapaces de actuar sobre su propia realidad, dando lugar a posturas intervencionistas que exigen que sea el Estado u otros agentes sociales quienes tomen el mando, ignorando por completo la capacidad propia de desarrollo y resistencia de los sujetos, esto es, desplazando completamente su protagonismo. De ahí que las estrategias políticas que surgían conllevasen actitudes paternalistas (hablar en nombre de otras) en la cruzada por abolir cualquier posible «contagio» con ese poder (moralizando las prácticas sexuales), en la sensibilización sobre sus peligros a quienes permanecían supuestamente inconscientes (argumentando sobre la falsa conciencia) y en la creación de pequeños limbos imaginarios en los que lo femenino incontaminado se mantenía como estandarte de la «otra» sexualidad.

En las lecturas de Michel Foucault aparece una nueva relación entre los sujetos y el poder que resulta fundamental para entender esta cuestión desde otro punto de vista. Para Foucault, el poder no funciona reprimiendo a los individuos, como si éstos se encontrasen al margen de las mismas relaciones de poder que los constituyen. El poder, tal y como lo describe,[49] es difuso y abarca todos los puntos existentes en la red social, no porque sea una unidad, sino porque se encuentra en todas partes: no emana de un lugar determinado. El poder no está localizado en tal o cual institución, en tal o cual organismo o en tal o cual persona; no es una sustancia y sí en cambio una relación. Tampoco puede ser explicado según la lógica de las causas únicas. No se impone de arriba hacia abajo, de dominadores a dominados, de gobernantes a gobernados, de víctimas a verdugos, circula, al contrario, en múltiples direcciones: de ahí su complejidad y operatividad. Para Foucault, no existe ningún afuera idílico, espacio de libertad ansiada, en el que se ha basado buena parte de la literatura resistencialista de la izquierda y de los relatos de la utopía.

---

49. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 2000 [1975]; *Historia de la Sexualidad. Vol.1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1987 [1976].

La libertad no es un lugar al que ir, es un espacio por inventar en el interior de las propias relaciones de poder. Por eso, en el mismo lugar en el que se genera el poder, y no en otro, se produce la resistencia. De este modo se dibujan nuevos retos para las luchas y los análisis sobre las formas de dominación: entender los lazos subjetivos que se anudan con el poder y ver cuáles son las capacidades de transformación que existen, no ya frente, sino dentro de la propia economía política y simbólica del poder. En palabras de Foucault:

> Las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son inmanentes; constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones; las relaciones de poder no se hallan en posiciones de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor.[50]

En un sentido similar al de Foucault, Teresa de Lauretis explica que la identidad se encuentra ligada directamente con la ideología.[51] Pero aquí ideología no se concibe en términos de superestructura. Del mismo modo que para Foucault el poder no es ajeno a los individuos, la noción de ideología que resulta útil a la hora de pensar cómo interviene el poder en la formación de la identidad, y más concretamente en la formación del género, es la de Althusser, para quien la ideología funciona como llamamiento a la subjetividad, como interpelación: «La interpelación es el proceso mediante el cual un individuo acepta, asimila y hace propia una representación social y ésta se convierte para ese individuo en algo real, aunque sea de hecho imaginaria».[52] Así, las representaciones que tenemos de las cosas y que nos constituyen no son simplemente el reflejo de la realidad y del mundo que nos rodea, sino la relación imaginaria activa que tenemos con las mismas y que gobiernan nuestra existencia.

Este imaginario interviene en la producción de los sujetos, en el mismo sentido en el que los sujetos producen ese imaginario. Es ahí donde el espacio simbólico se convierte en un lugar privilegiado

---

50. *Ibidem*, 1987 [1976].

51. Véase De Lauretis, T., *Diferencias*. *Etapas a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000 [1987], sobre todo «La tecnología de género», pp. 33-64.

52. *Ibidem*, p. 39.

para las luchas políticas que son conscientes de la importancia de las representaciones en el contexto del capitalismo cultural de fin de siglo. A lo largo de los años noventa, las investigaciones sobre el vínculo entre los sujetos, el inconsciente y las representaciones del poder, entre los símbolos que nos rodean y sus significados, cobran una mayor importancia, impulsando las relaciones entre el psicoanálisis y las políticas feministas[53] y proponiendo nuevos retos para las prácticas artístico-políticas, como veremos en el próximo capítulo.[54] La pregunta que se hace relevante en este momento es, por lo tanto, en qué medida contribuyen las significaciones culturales a constituir la vida psíquica de los individuos y viceversa.[55]

Si atendemos a estas ideas, tanto al poder relacional de Foucault como a la interpelación de Althusser de la que se hace eco Lauretis, proteger a los individuos del poder o intentar aislarlos en el limbo de, por ejemplo, una mística de lo femenino ajena a otros aspectos de la cultura, resulta, cuanto menos, problemático. En primer lugar, porque niega la capacidad creativa, afectiva y productiva de los sujetos. En segundo lugar, porque contribuye a fortalecer una perspectiva victimista que elimina la capacidad de enunciación.[56] Si, por el contrario, tomamos en cuenta la afirmación de que todo individuo es sujeto también de poder y de que toda subjetividad está formada en relación con el imaginario que lo constituye y no al margen, llegamos a la conclusión de que reducir un sujeto a su condición de víctima es negar la complejidad inherente a toda existencia y negar las capacidades de resistir y subvertir las propias relaciones que lo envuelven.

---

53. Dio Bleichmar, E., *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer*, Barcelona, 1997. En este libro, la autora recoge los debates con el psicoanálisis, cuestionando las teorías freudianas del desarrollo infantil y señalando el inconsciente como lugar de fabricación del género. Para un acercamiento más global a las relaciones entre feminismo y psicoanálisis, véase Flax, J., *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Valencia, Cátedra, 1995.

54. Los trabajos de Rosi Braidotti, Teresa de Lauretis (en relación al cine) o Suely Rolnik van en esta dirección.

55. Chodorow, N., *El poder de los sentimientos*, Buenos Aires, Paidós, 2003 [1999].

56. La manera en la que se trata el trabajo sexual es en este sentido paradigmática, tanto en términos totalizantes como en términos de victimización: «La idea de que toda la prostitución es "esclavitud sexual" o "violencia de género" tiene grandes resonancias emocionales pero es una cortina de humo que impide comprender qué instrumentos legislativos son necesarios para mejorar las situaciones reales y diversas que viven las trabajadoras del sexo. Victimizar a "todas" las trabajadoras del sexo no ayuda en nada a cambiar su situación; por el contrario, sirve para que el Estado ponga en marcha una serie de medidas proteccionistas que frecuentemente se aplican pasando por encima de la voluntad de las trabajadoras del sexo, como está pasando en la actualidad en muchas ciudades». Briz, M. y Garaizábal, C. (coords.), *La prostitución a debate. Por los derechos de las prostitutas,* Madrid, Talasa, 2007, pp. 11-12.

De este modo, la cuestión sería ver, por un lado, cuáles son las condiciones de posibilidad que permiten la aparición de otras sexualidades y, por otro, cómo fomentar el protagonismo de sujetos que se encuentran en posiciones subalternas. Es decir, no aislar y proteger contra la violencia de género sino tejer redes en las que las mujeres sean las protagonistas públicas de sus relatos contra la violencia y obtengan los recursos que exigen; no prohibir el porno, sino ampliar las representaciones sexuales y hacer porno de mujeres; no condenar las prácticas sexuales que se divierten con la violencia consentida sino recuperarlas como expresiones que transgreden la norma dominante en torno a los usos y abusos del sexo; no victimizar a las trabajadoras del sexo sino permitir que tomen la palabra para formular sus demandas en primera persona.

Esta perspectiva cambia radicalmente el sentido y la mirada sobre las prácticas políticas: ya no se trataría tanto de proteger, aislar o evadirnos de las representaciones o situaciones que nos hacen daño o no nos gustan sino, más bien, pensar cómo reelaborar y desafiar los lugares de dominio, ahondar en nuestra capacidad de reinventarlos. Imaginar, transformar, crear, construir e inventar son algunos de los nuevos nombres que caminan de la mano de estas resistencias. En definitiva, emerge la posibilidad de pensar la capacidad creativa de los sujetos como nuevo modo del hacer político.

El sexo no es uno, la identidad tampoco

> Al igual que el espectador, punto final de la serie de imágenes fílmicas en movimiento, queda apresado en las sucesivas posiciones del significado y es arrastrado con ellas, una mujer (o un hombre) no es una identidad indivisible, una unidad estable de «conciencia», sino el término de una serie cambiante de posiciones ideológicas. Dicho de otra manera, el ser social se construye día a día como punto de articulación de las formaciones ideológicas, encuentro siempre provisional del sujeto y los códigos en la intersección histórica (y, por ello, en continuo cambio) de las formaciones sociales y su historia personal.[57]

57. De Lauretis, T., *Alicia ya no*, Madrid, Cátedra, 1992.

> Resulta casi imposible identificarse con un concepto simple de lesbiana […] al referirnos a la identidad lésbica, no sólo nos estamos refiriendo a una multiplicidad de expresiones sexuales, sino también a que esta identidad está muy definida por el origen de clase, de raza, de etnia, entre otras, donde la sexualidad, insistimos, es un elemento más de nuestra identidad lésbica. En este sentido difícilmente se puede hablar de una identidad lesbiana consistente e inmutable.[58]

En 1969 Kate Millet afirmaba, en su *Política sexual,* que el «sexo es una categoría impregnada de política».[59] En 1976, en el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad*,[60] Foucault describía cómo la sexualidad forma parte de un dispositivo de control que varía en sus formas a lo largo de toda la historia produciendo «el sexo». Frente a la idea de que el sexo se encuentra reprimido, oculto bajo la actividad coercitiva del poder, la sexualidad se plantea como el mecanismo visible por el que el sexo es movilizado, reclamado, exigido. La sexualidad no es algo innato, instintivo y rígido que pueda ser desvelado y rescatado del interior de los individuos; se encuentra, por el contrario, determinada social, histórica, económica y culturalmente. No hay una sexualidad independiente del poder. Para el feminismo, este ejercicio construccionista[61] fue de enorme ayuda para

---

58. LSD, *Non Grata*, núm. 1.

59. Millet, K., *Política Sexual,* México, Aguilar, 1975 [1969].

60. Foucault, M., *op. cit*.

61. Existe un debate importante entre las posturas construccionista y lacaniana. Para la primera, el sexo sería algo infinitamente moldeable, condicionado por las determinaciones históricas; para la segunda, esta modificación no es infinita porque siempre tiene que lidiar con el límite ontológico de la subjetividad escindida: hay algo que permanece ahistórico, que es el hecho de que existe una brecha en cada sujeto marcada por el sexo, el lenguaje y la pulsión de muerte. Políticamente estas posturas divergen en un sentido profundo: para la primera, la cuestión es cómo desprendernos de esa losa que es el poder impuesto en forma de sexualidades obligatorias; para la segunda, lo importante es comprender que no existe una posición libre del poder o la sexualidad puesto que no existe sujeto que pueda constituirse como tal sin un límite. La primera piensa que el problema está en el tipo de sexualidad o relación social dada en un momento histórico, que el problema está en un Otro; la segunda piensa que lo existente es una de las respuestas posibles a la brecha ontológica, y que, aunque pueda haber mejores, el hecho de tener que dar una no puede ser eludido, por eso siempre va a existir un Otro; la cuestión es qué tipo de Otro. Para esta última, la política debe ser un ejercicio de responsabilidad con el hecho de que siempre tenemos que vérnoslas con la imposibilidad, y que no es posible deshacernos del género, de la sexualidad o del poder, aunque sí sea posible buscar formas más liberadoras. Este debate se encuentra principalmente en Butler, J., Laclau, E. y Zizek, S., *Contingencia, hegemonía y universalidad*, Fondo de Cultura Económica, 2003; también puede verse en Zizek, S., *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con*

conseguir desplazar la idea de que existe una sexualidad inscrita en la naturaleza; idea usada durante décadas para justificar la relación entre sexualidad y función reproductiva, y vinculada, además, con la heterosexualidad. Aunque Foucault no planteó las diferentes formas en las que el dispositivo de la sexualidad afecta a hombres y a mujeres y presenta un sujeto neutro que, como tal, se confunde con el sujeto hegemónico blanco, varón, de clase media y occidental,[62] su análisis enganchaba a la perfección con los debates del feminismo, donde se estaba cuestionando la sexualidad impuesta, reivindicando el uso del cuerpo y los placeres.

Al afirmar que la sexualidad no venía dada por naturaleza, se abrían las puertas para interrogar la heterosexualidad obligatoria. Algunas posturas se limitaban a aceptar otras prácticas sexuales en el seno de discursos sociales reformistas. Pero para lesbianas y *queer* no se trataba de eso, sino de cuestionar el sistema de legitimidades por el que una opción sexual ocupa el centro del mapa y otras son expulsadas a los márgenes y los bordes: ¿qué es lo normal? ¿No es la sociedad la que construye esas fronteras, delimitando sexualidades, esgrimiendo lo saludable y lo nocivo, edificando las buenas prácticas frente a las malas? ¿No ocurre, como plantea Montserrat Oliván del CFLM, que al desplazar el centro desde el que se define el conjunto de normalidades, categorías como «lesbiana» o «heterosexual» dejan de tener sentido?

Glyn Daly, Trota, Madrid, 2006; y en Alemán, J., «Nota sobre Lacan y Foucault: el "construccionismo"» en *Derivas del Discurso Capitalista. Notas sobre psicoanálisis y política*, Miguel Gómez Ediciones, Málaga, 2003, pp. 57-68.

62. En palabras de Lauretis: «El género, como la sexualidad, no es una propiedad de los cuerpos, sino que es, siguiendo a Foucault, el conjunto de los efectos producidos en cuerpos, comportamientos y relaciones sociales, debido al despliegue de una compleja tecnología política […] Pero pensar el género como producto y proceso de una serie de tecnologías sociales, supone haber superado ya a Foucault, pues su concepción crítica de la tecnología del sexo olvida la solicitación diversificada a la que éste somete a los sujetos / cuerpos masculinos y femeninos. La teoría de Foucault excluye, aunque no impide, la consideración del género». De Lauretis, T., *Diferencias. Etapas a través del feminismo*, Madrid, Horas y Horas, 2000 [1987], p. 36. Y para Rosa María Magda: «Lo que resulta pues criticable en la interpretación foucaultiana es que, habiendo captado la importancia cultural de la diferencia de género y su génesis de dominio, no hay desarrollado un posterior análisis que desvelara la tremenda implicación de las estrategias de poder, dada la trascendencia que en la gestación del comportamiento viril ético y político tiene la neutralización constante de cualquier elemento caracterizado como femenino. Ello implicaría un estudio previo de la diferencia de género como concepto cultural presente en la elaboración filosófica griega y su plasmación en la normativización de las conductas, así como de las justificaciones teóricas y las estrategias de dominio que conlleva a la hora de pautar los comportamientos sociales». Magda, R.M., *Foucault y la genealogía de los sexos*, Madrid, Anthrophos, 2003, p. 252.

> Para nosotras, una crítica radical de la sexualidad patriarcal presupone el cuestionamiento de la norma heterosexual, de partir de que las mujeres y los hombres somos seres sexuales y de que es la sociedad la que nos fuerza a ser exclusivamente heterosexuales […] Sólo partiendo de este punto podemos acabar con la distinción entre lesbianismo y heterosexualidad. La crítica feminista a la sexualidad no puede conformarse con señalar los límites, las frustraciones y miserias de la heterosexualidad tal y como hoy se vive, tiene que coger como punto de partida el rechazo de la heterosexualidad como normal, como imposición, como dictadura sexual. La defensa del lesbianismo no pasa por pedir un huequecito en esta sociedad, sobre la base de no poner en cuestión ni la familia patriarcal ni la normal heterosexual.[63]

Las feministas lesbianas Adrienne Rich y Monique Wittig, aunque desde diferentes puntos de vista, han expuesto radicalmente la idea de la heterosexualidad como régimen político. El lesbianismo es para ellas un desafío estructural al régimen sexual impuesto. Sin embargo, mientras que Adrienne Rich mantiene a la lesbiana dentro del conjunto más general de las mujeres y entiende el lesbianismo como un *continuum* de la experiencia femenina, para Wittig es la heterosexualidad el régimen que da sentido a categorías como hombre y mujer, de ahí que las lesbianas se sustraigan a esas categorías políticas y afirme en *The Straight Mind* (1978) que, de hecho, «las lesbianas no son mujeres». Con esta afirmación, Wittig abría una nueva perspectiva crítica en la que las categorías hombre-mujer se ven completamente desnaturalizadas y que, como construcciones ideológicas cómplices del régimen heterosexual, deben desaparecer:

> Rompemos el contrato heterosexual. Esto es lo que las lesbianas estamos diciendo por todas partes, si no con teorías, mediante prácticas sociales, y aún no sabemos cuáles podrán ser las repercusiones de esto en la cultura y en la sociedad hetero. Alguien que se dedique a la antropología podrá decirnos que tenemos que esperar cincuenta años. Sí, si una quiere universalizar el funcionamiento de estas sociedades y hacer aparecer sus rasgos invariantes. Mientras tanto, los conceptos hetero se van socavando. ¿Qué es la mujer? Pánico, alarma general para una defensa activa. Francamente, es un problema que las lesbianas no tenemos porque hemos hecho un cambio de perspectiva, y sería incorrecto decir que las lesbianas nos relacionamos,

---

63. *Nosotras que nos queremos tanto*, núm. 1, 1984, p. 9.

> hacemos el amor o vivimos con mujeres, porque el término «mujer» tiene sentido sólo en los sistemas económicos y de pensamiento heterosexuales. Las lesbianas no somos mujeres (como no lo es tampoco ninguna mujer que no esté en relación de dependencia personal con un hombre).[64]

Al incluir la variable de la sexualidad inmediatamente se dispararon otras preguntas: ¿están otros elementos implicados en la construcción de la identidad? ¿Qué ocurre, por ejemplo, con la experiencia de clase? ¿Y la raza, cuál es la experiencia de las mujeres no blancas? ¿Y la edad? Hablar de un sujeto definido únicamente en torno al género, ¿no excluye esos otros sentidos de lo que cada individuo también es? Con estas preguntas bullendo en la cabeza se celebraron encuentros como las Jornadas Europeas de la ILIS (Internacional Lesbian Information Service [Servicio de información internacional de lesbianas]) realizadas en Barcelona en 1991 y organizadas por el Grupo de Lesbianas Feministas de Barcelona, la Comisión de Lesbianas de L'exvioletas y la ILIS. En estas jornadas uno de los temas centrales fue justamente el racismo y sus mecanismos de interiorización, cuestión que el GLFB siguió trabajando posteriormente. La identidad ya no es una esencia arquetípica que define a mujeres y hombres en función de la diferencia sexual. La identidad es, por el contrario, dinámica, múltiple e incluso contradictoria;[65] y se forma a lo largo de toda la vida en la experiencia. La raza, la procedencia, la edad o el sexo se anudan tan profundamente en la subjetividad como el género.[66] Es así que, tal y como explica Teresa de Lauretis, la diferencia sexual deja de ser una herramienta adecuada para dar cuenta de la realidad en un contexto en el que se hacen relevantes otras diferencias:

---

64. Wittig, M., *El pensamiento heterosexual y otros ensayos,* Madrid, Egales, 2006 [1992], p. 56.

65. Lauretis, T., *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000 [1987], pp. 35 y ss.

66. Con la cuestión de la interseccionalidad existe también otro interesante debate entre la postura feminista/*queer* y el psicoanálisis. Para la primera, la diferencia sexual se encuentra en la misma dimensión que la diferencia de raza o de clase. Para la segunda, mientras que la diferencia sexual forma parte del orden de lo real lacaniano, la raza o la clase forman parte del orden simbólico. No es que la diferencia sexual sea más importante, sino que en términos ontológicos se relaciona con una dimensión constitutiva, y por ello, alejada de la perspectiva construccionista; una dimensión estructural (y por tanto imborrable) de la existencia humana. Este debate lo recoge Copjec, J., *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia,* Buenos Aires, Paidós, 2006; además, se desarrolla extensamente en el ya citado Butler, J., Laclau, E. y Zizek, S., *Contingencia, hegemonía y universalidad*, Fondo de Cultura Económica, 2003.

> […] el primer límite del concepto de «diferencia sexual» radica, por tanto, en el hecho de que sitúa el pensamiento crítico feminista dentro del cuadro conceptual de una oposición universal de sexo (la mujer como diferencia de hombre, ambos universalizados; o bien la mujer como diferencia *tout court* y, por tanto, también universalizada), haciendo muy difícil, sino imposible, articular las diferencias de las mujeres de la Mujer, esto es, las diferencias entre las mujeres y, quizás más concretamente, las diferencias internas a las mujeres […] Las mujeres entonces lo que harían sería reproducir una especie de esencia arquetípica.[67]

La escritora y feminista norteamericana Rita Mae Brown explica de manera contundente hasta qué punto otros ejes de poder como la clase social son fundamentales en la configuración de la estructura psíquica y la existencia subjetiva en general:

> La clase incluye tu comportamiento, tus presupuestos básicos acerca de la vida. Tu experiencia —determinada por tu clase— valida esos presupuestos, cómo te han enseñado a comportarte, qué se espera de ti y de los demás, tu concepción del futuro, cómo comprendes tus problemas y cómo los resuelves, cómo te sientes, piensas, actúas. Son estos patrones de comportamiento los que las mujeres de clase media se resisten a reconocer aunque quieran aceptar la idea de clase en términos marxistas, un truco que las impide enfrentarse de verdad con el comportamiento de clase y cambiar en ellas mismas ese comportamiento. Son estos patrones los que deben ser reconocidos, comprendidos y cambiados.[68]

La aparición de las diferencias tiene enormes consecuencias para el movimiento feminista. El sujeto Mujer con el que se representaba de manera unitaria la cantidad de voces alzadas frente al patriarcado estalla y se fragmenta, perfilando un complejo horizonte político. Por una parte, se cuestiona el hecho de que los intereses que buscan las mujeres tengan que ser los mismos, de ahí la proliferación progresiva de temáticas y la reformulación de algunas antiguas. Una vez que los intereses dejan de darse por supuestos, éstos pueden incluso llegar a chocar. Kum Kum Bhavnani y Margaret Coulson cuentan cómo estas contradicciones surgieron en el caso de las feministas

---

67. Lauretis, Teresa de, *op. cit.*, p. 34.

68. Citado por bell hooks, «Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista», en VVAA, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004 [1984].

blancas de Londres cuando hacían campañas en los barrios negros exigiendo más presencia policial, lo cual iba radicalmente en contra de los intereses y necesidades de las mujeres negras:

> El racismo dentro del movimiento de las mujeres de Gran Bretaña puede mostrarse claramente en el siguiente ejemplo. Las marchas conocidas con el nombre Reclama la Noche, que se desarrollaron en la segunda mitad de la década de 1970, con frecuencia recorrían zonas negras pidiendo mayor seguridad para las mujeres, a menudo con eslóganes que exigían mayor presencia policial —por ejemplo, una desarrollada en Cambridge en 1984. A pesar de las protestas de las mujeres negras, las manifestaciones de Reclama la Noche siguieron, y todavía siguen con frecuencia, llevando esos eslóganes que exigen mayor presencia policial. No sólo es un acto racista manifestarse en zonas negras exigiendo calles más seguras para las mujeres —¿para qué mujeres?—, sino que además, por decirlo suavemente, no conozco muchas mujeres negras que crean que la protección policial sea una forma de conseguir ese objetivo. El racismo actúa de forma que sitúa a las distintas mujeres en diferentes relaciones con las estructuras de poder y autoridad en la sociedad. El problema con el concepto de género es que está enraizado en la base material aparentemente simple y «real» de la diferencia biológica entre mujeres y varones. Pero lo que se construye sobre esa base no es una feminidad en relación con una masculinidad, sino varias. No es que haya diferencias entre los distintos grupos de mujeres, sino que esas diferencias son a menudo escenario de un conflicto de intereses. Aunque pueda ser difícil, el feminismo socialista tiene que reconocer esos conflictos y tratarlos políticamente.[69]

En el contexto del Estado español, esta paradoja se vive en el caso de las trabajadoras sexuales y de las mujeres migrantes sin papeles cuando otras mujeres (blancas y con papeles) exigen medidas represivas o policiales a la hora de repensar la seguridad en los barrios. O en el caso de las feministas que exigen a otras mujeres despojarse del velo como condición para acceder a determinados lugares como escuelas o instituciones, contribuyendo a su exclusión y alimentando la islamofobia.

---

69. Bhavnani K.K. y Coulson, M., «Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo» en VVAA, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, p. 54.



Pero además, el patriarcado deja de pensarse como un sistema de dominación estático cuyos efectos serían similares para todas las mujeres. Los análisis que surgen comienzan a realizarse en términos de relaciones de poder y recogiendo las complejas rearticulaciones que existen entre el racismo, el clasismo y la diferencia sexual. La bandera de la opresión compartida ya no se ondea del mismo modo, entre otras cosas, porque lo compartido, lo común, ya no es un lugar previo del que partir sino un espacio por reinventar.

¿Qué tipo de políticas pueden entonces emerger en este nuevo contexto, con un sujeto que ya no es Uno? ¿Cuáles son las prácticas que aparecen en los años noventa a través de las que rastrear pistas y oportunidades, resonancias ocasionales, que sirvan de algún modo para repensar lo político hoy? Las respuestas a estas preguntas no pueden darse de manera sistemática porque están atrapadas en la misma condición histórica y social que las origina: el final de los sistemas y de la unidad. Las encontramos de manera dispersa, salpicando los modos de hacer, apuntando problemas y atizando críticas, a través de experiencias puntuales y de la puesta en circulación de diferentes discursos. No pueden proporcionarnos grandes respuestas pero sí remitirnos a nuevas ideas y aproximarnos a construir algún que otro balbuceo compartido.

3. Los años noventa. Políticas insumisas, transexuales, lesbianas, okupas y *queer*

El movimiento transexual y su impacto en el movimiento feminista

El activismo transexual comenzó a hacerse visible en los años setenta junto a los colectivos gays. Juana Ramos cuenta cómo salieron a la calle en la primera manifestación del Orgullo Gay en 1977 por las Ramblas de Barcelona, en cuya cabecera figuraban varias mujeres transexuales.[70] Por entonces, la realidad de los hombres transexuales era prácticamente desconocida y no será hasta pasada la década de los noventa que se creen sus primeras asociaciones. En junio de 1978 se celebró la primera manifestación del Orgullo en Madrid y entre las 10.000 personas que salieron ese día a la calle se encontraban numerosos travestis y transexuales. Al año siguiente nacía, dentro de la CCAG (Coordinadora de Collectius per l'Alliberament Gai), el Colectivo de Travestis y Transexuales. Ese mismo año, en 1979, se prohibía la celebración del Orgullo y la CCAG convocaba igualmente a gays, lesbianas y transexuales a celebrar la manifestación, la cual acabó en fuertes disturbios entre la policía y los manifestantes. En esos años, el movimiento transexual se encontraba diluido en el movimiento gay y los conceptos de homosexualidad y transexualidad se confundían, percibiéndose esta última como una manifestación exacerbada de la primera.[71] En 1983 se despenalizó la operación de cambio de sexo pero no se creó ninguna ley que vigilase que las operaciones fuesen realizadas con garantías y que una vez efectuadas, se produjera efectivamente el cambio de género, que seguía quedando en manos de la arbitrariedad del juez de turno. A mediados de los ochenta, la situación de las mujeres transexuales era insoportable: el acoso policial y las detenciones se sucedían a diario, especialmente en el caso de las trabajadoras del sexo, el estigma en relación con el sida era una batalla constante y, mientras tanto, los colectivos de gays y lesbianas se mantenían completamente al margen de esta realidad.

En 1986 un grupo de mujeres transexuales prostitutas comenzó a reunirse en Madrid para responder al hostigamiento y a la violencia policial. Rápidamente, al calor de las citas colectivas y de las charlas que iban brotando entre encuentro y encuentro, fueron sumándose cuestiones que expresaban una necesidad imperiosa de

---

70. Ramos, J., «Las Asociaciones Transexuales», en Becerra-Fernández, A. (comp.), *Transexualidad: La búsqueda de una identidad*, Madrid, Díaz Santos, 2003. También puede consultarse en http://www.hartza.com/transexualidad.htm.

71. *Ibidem.*

organizarse: desde la lucha general contra la discriminación social, a la falta de espacios de información y de referencia para las personas transexuales, el derecho a la inclusión de los tratamientos sanitarios en la sanidad pública o la defensa de los derechos en las calles de las prostitutas, expuestas a una violencia constante, tanto por parte de la policía como por parte de grupos fascistas. En el verano de 1987 estas mujeres deciden constituirse oficialmente como grupo y se forma la Asociación Española de Transexuales-Transexualia. Las ocho mujeres que comienzan esta aventura son por entonces trabajadoras del sexo, lo cual anima a que sus primeras reivindicaciones sean en torno a los derechos de las prostitutas, convencidas de que la falta de estos derechos es la que alimenta la explotación, el estigma y la marginalidad. A principios de los noventa propusieron la legalización del trabajo sexual, que fue inmediatamente rechazada. Por entonces, el movimiento feminista también criticaba duramente las medidas represivas contra las prostitutas y en 1991 publicaron una serie de demandas contra la segregación y criminalización.[72] Más

72. Manifiesto del Movimiento Feminista en relación a la prostitución, 1991:

Al Alcalde de Madrid, al Delegado de Gobierno y a la Consejería de Integración Social de la Comunidad de Madrid.

Las asociaciones abajo firmantes, vecinas de Madrid, nos oponemos a las medidas de represión contra las prostitutas callejeras que han anunciado y empezado a aplicar las autoridades municipales y la Delegación de Gobierno en Madrid.

La presencia permanente y visible de la policía uniformada, para desplazar a las prostitutas a lugares donde se evite la alarma social que crea su presencia en las calles como ha dicho el Delegado del Gobierno, y las continuas identificaciones policiales, son medidas que corresponden a la hipocresía o doble moral de aceptar la prostitución pero no querer verla y que se enmarcan a la búsqueda de chivos expiatorios (prostitutas, gitanos, inmigrantes, jóvenes, etc.) potenciada por la Ley corcuera. Además esta actitud oculta otros intereses como la explotación económica del comercio del sexo y la revalorización urbanística de zonas del distrito Centro.

Por otro lado, las experiencias de control económico policial y sanitario de la prostitución confinándola a locales cerrados han demostrado sistemáticamente que aumentan la explotación económica de las prostitutas, incrementa su marginación social, no sirven para evitar la difusión de enfermedades de transmisión sexual ni la violencia sobre las más débiles además de contravenir el convenio de la ONU ratificado por España y demás países.

Por el contrario pedimos:

1. La no segregación y criminalización de las prostitutas y el respeto a sus derechos cívicos.
2. Que no se clausuren los escasos centros de apoyo a estas personas.
3. Que se incrementen, por el Ayuntamiento, la Comunidad de Madrid y el Estado, las medidas que faciliten su atención sanitaria, especialmente el uso de preservativos con carácter voluntario y

tarde, las dimensiones y la complejidad que rodean la prostitución hicieron que Transexualia aparcase esta línea de trabajo, pensando que debían crearse asociaciones específicas que se dedicasen exclusivamente al apoyo de las trabajadoras del sexo.

Efectivamente, estas reflexiones dieron lugar en 1995 a la creación del Colectivo en Defensa de los Derechos de las Trabajadoras del Sexo Hetaira, fundada, entre otras, por varias militantes transexuales como Mónica Martín y Nancy, junto a mujeres del movimiento feminista y del Colectivo de Feministas Lesbianas. Unos años después aparecieron otros grupos de apoyo a los derechos de las trabajadoras sexuales como LICIT (Línea de Investigación y Cooperación con Inmigrantes Trabajadoras del sexo), Genera (Asociación en defensa de los derechos de las mujeres) en Barcelona y CATS (Comité de Apoyo a las Trabajadoras del Sexo) en la ciudad de Murcia. La primera manifestación de trabajadoras del sexo fue convocada por Hetaira en 2002 y tuvo lugar en las calles de Madrid. En ésta decenas de trabajadoras armadas con caretas y gritos reivindicativos tomaron las calles del centro de la ciudad. En la segunda convocatoria, LICIT se suma desde Barcelona y el 19 de octubre de 2003 se realiza una manifestación de manera simultánea en ambas ciudades. Campañas como la de los Paraguas Rojos se lanzan como símbolo internacional contra el estigma, por el derecho a no ser perseguidas, por la existencia de medidas realistas frente a la explotación sexual y por el derecho a decidir en las políticas que afectan a las trabajadoras. En Europa existen otros grupos de apoyo a las trabajadoras del sexo como Femmes Publiques y Cabiria en Francia, el Hilo Rojo en Holanda (desde 1985), The International Union of Sex Workers [Sindicato internacional de trabajadores del sexo] en Gran Bretaña y redes internacionales como ICRSE (International Committee on the Rights Sex Workers in Europe [Comité Internacional de derechos de los trabajadores del sexo en Europa]) que en 2003 impulsó la organización en Bruselas de la Conferencia Europea sobre Trabajo Sexual, Derechos Humanos, Trabajo y Migración de 2005, de la que surgió el

---

> prestaciones sociales y de atención a sus hijos e hijas, así como atención jurídica y capacitación profesional para las que deseen salir de la prostitución o no entrar a ella.

Madrid, octubre de 1991. Firmado por 53 grupos y asociaciones feministas.

Este manifiesto fue publicado junto a las ponencias de la mesa redonda sobre prostitución que tuvo lugar el 1 de octubre de 1991, en una edición elaborada conjuntamente por el Forum de Política Feminista, MLIM, Grupo de Mujeres de la Federación para la Defensa de la Sanidad Pública, Coordinadora de Grupos de Mujeres de Barrios y Pueblos de Madrid, Comisión Antiagresiones del Movimiento Feminista, Secretaría de la Mujer de CCOO de Madrid y subvencionado por el Instituto de la Mujer.

Manifiesto Europeo de las Trabajadoras del Sexo realizado de manera conjunta por 120 trabajadoras de 26 países diferentes.[73]

---

73. **Manifiesto de l@s trabajador@s del sexo en Europa**

Provenimos de muchos países y contextos diferentes, pero hemos detectado que en todas partes nos enfrentamos a los mismos problemas en el trabajo y en la vida privada. En este documento deseamos explorar las desigualdades e injusticias que experimentamos en nuestras vidas y en la industria sexual; preguntarnos de dónde provienen; enfrentarnos a ellas y presentar nuestra opinión sobre los cambios necesarios para crear una sociedad más equitativa en la que se reconozcan y valoren a l@s trabajador@s del sexo, sus derechos y su trabajo. Este manifiesto lo han elaborado 120 trabajador@s del sexo de 26 países durante la Conferencia Europea sobre Trabajo Sexual, Derechos Humanos, Trabajo y Migración, celebrada en Bruselas del 15 al 17 de octubre de 2005.

Más allá de la tolerancia y la compasión por el reconocimiento de los derechos

Vivimos en una sociedad en la que se compran y venden servicios. El trabajo sexual es uno de esos servicios. La oferta de servicios sexuales no se debe criminalizar. Es inaceptable que se sacrifique a l@s trabajador@s del sexo debido a la moral religiosa o sexual. Todo el mundo tiene derecho a vivir sus propios principios morales o religiosos pero esos principios no se deben imponer a terceros ni influir en las decisiones políticas. Deseamos una sociedad en la que a l@s trabajador@s del sexo no se les deniegue la participación social. Condenamos la hipocresía en nuestras sociedades en las que se hace uso de nuestros servicios pero nuestra profesión o nuestros negocios son considerados ilegales. Esta legislación resulta en abusos y una falta de control sobre nuestro trabajo y nuestras vidas. Nos oponemos a la criminalización de l@s trabajador@s del sexo, sus parejas, sus clientes, sus jefes y cualquier otra persona que trabaje en esta profesión. Esta criminalización niega a l@s trabajador@s del sexo el derecho a igual protección de la ley. La migración es fundamental para satisfacer las demandas del mercado laboral. Exigimos a nuestros Gobiernos reconocimiento, así como el respeto de los derechos humanos, laborales y civiles de los migrantes.

El derecho a no ser objeto de discriminación

Exigimos el final de la discriminación y del abuso de poder por parte de la policía y de otros poderes públicos. La oferta de servicios sexuales no es una invitación a ningún tipo de violencia. Debe ponerse fin a la falta de credibilidad de l@s trabajador@s del sexo. Exigimos que el sistema judicial se tome en serio los crímenes de los que somos víctimas y nuestras declaraciones. L@s trabajador@s del sexo, como cualquier otra persona, deben ser considerados inocentes hasta que se demuestre lo contrario. La difamación de l@s trabajador@s del sexo incita a la discriminación y al odio. Exigimos que se proteja a l@s trabajador@s del sexo mediante leyes antidiscriminatorias.



El derecho a nuestros cuerpos

El trabajo sexual es por definición sexo consentido. El sexo no consentido no es trabajo sexual, sino violencia sexual o esclavitud. Exigimos nuestro derecho como seres humanos de utilizar nuestros cuerpos para cualquier fin que no consideremos perjudicial, incluyendo el derecho a mantener relaciones sexuales consentidas, independientemente del género y el origen étnico de nuestras parejas y de si éstas pagan o no.

El derecho a ser oídos

Reivindicamos nuestro derecho a participar en foros públicos y en debates políticos en los que se traten y determinen nuestras condiciones laborales y de vida. Exigimos que se escuchen y respeten nuestras voces. Nuestras experiencias son diversas pero todas ellas son válidas. Condenamos a aquéllos que nos roban la voz y dicen que no tenemos la capacidad de tomar decisiones o expresar nuestras necesidades.

El derecho de asociación y de reunión

Reivindicamos nuestro derecho a fundar y a afiliarnos a asociaciones profesionales y sindicatos. Reivindicamos nuestro derecho a manifestarnos públicamente. Exigimos el derecho a establecer relaciones comerciales y sentimentales, formales e informales, así como a participar en proyectos sociales.

El derecho a la movilidad

Reivindicamos nuestro derecho a estar presentes en cualquier espacio público. Reivindicamos el derecho de todas las personas de desplazarse dentro de un país o entre distintos países por razones personales o financieras, incluyendo la búsqueda de un empleo remunerado

Volviendo en el tiempo, en los primeros años de la década de los noventa las agresiones fascistas estaban a la orden del día y varias mujeres transexuales fueron víctimas de las mismas. En 1991, un grupo de neonazis asesina a Sonia en la plaza de Ciudadella de Barcelona. En el verano de 1993 asesinan a Cristina; el mismo año mueren Joana y Carmen en Madrid a manos de un psicópata.[74] Estas agresiones ponen en evidencia la violencia constante a la que son sometidas las mujeres transexuales, así como la impunidad que rodea siempre sus muertes, producto del fuerte estigma social y la marginación.

En el año 1992 surge el Colectivo de Transexuales de Catalunya-Pro Derechos (CTC) y en 1993 se crea el Centro de Identidad de Género de Granada, que más tarde se llamará AIGA (Asociación de Identidad de Género de Andalucía), gracias a la cual Andalucía es la única comunidad que incluye el tratamiento de reasignación sexual en la Seguridad Social. En 1994 se crea la Asociación Transexualia de Valencia, en 1997 nace Soy como Soy en Gijón, centrado en los derechos de las personas transexuales en prisión y, en 1998, se crea el colectivo Trans Galiza. En 1996, ATV, AIGA, CTC y AET-Transexualia, fundan la FAT (Federación de Asociaciones de Transexuales). En 2001, Transexualia ingresa en la Federación

---

y la residencia en el país deseado. El debate sobre el tráfico de seres humanos impide tratar claramente los problemas de los derechos de los migrantes. Este enfoque simplista de un tema tan complejo reafirma la discriminación, la violencia y la explotación en detrimento de migrantes, trabajador@s del sexo y trabajador@s del sexo migrantes en particular. La violencia, coacción y explotación relacionadas con la migración y el trabajo sexual se deben entender y solucionar en un marco en el que se reconozcan el valor y los derechos fundamentales de los migrantes. Las legislaciones de migración restrictivas y las políticas contra la prostitución se deben identificar como factores que fomentan la violación de los derechos de los migrantes. El trabajo forzado y las condiciones de esclavitud pueden existir en muchos ramos. Pero si estos ramos son legales y si se reconoce el trabajo de las personas que participan en ella, es más fácil denunciar y poner coto a las violaciones de sus derechos, así como evitar el abuso. Exigimos a nuestros Gobiernos que den prioridad y protejan los derechos humanos de las víctimas del trabajo forzado y las formas de esclavitud modernas, independientemente de cómo llegaron a esa situación y de su capacidad o disposición a colaborar o a testificar en actos procesales penales.

Hacemos un llamamiento a nuestros Gobiernos para que concedan asilo a las víctimas de trabajos forzados o a formas de esclavitud, así como para que apoyen a sus familias y amigos. De lo contrario se perpetuará su explotación y se seguirán violando sus derechos fundamentales.

74. Mónica (Colectivo Transexualia de Madrid), «La transexualidad», en VVAA, *Jornadas Feministas 1993. Juntas y a por todas*, Federación de Organizaciones Feministas del Estado Español, Madrid, 1994, p. 203.

Estatal de Lesbianas y Gays que pasa a incluir la «T» en sus siglas: FELGT. A mediados de los noventa comenzaron a incorporarse hombres transexuales, que hasta entonces habían sido los grandes desconocidos y que, poco a poco, se van haciendo visibles, hasta constituir en los años dos mil una amplia red de asociaciones bajo el nombre El Hombre Transexual.[75]

Las relaciones de las transexuales con el movimiento feminista no estuvieron exentas de polémica. Produjeron un fuerte impacto: en primer lugar, había que desterrar la idea de que no eran «mujeres de verdad» y entender, por el contrario, que las mujeres transexuales se sentían tan mujeres como se podía sentir cualquier otra, siendo ese sentir ambiguo y contradictorio porque, a fin de cuentas, ¿qué es ser una «mujer de verdad»? En segundo lugar, había que cuestionar la identificación que se realizaba de manera tan natural entre el sexo anatómico, el género y la orientación sexual. Empar Pineda narra cómo el encuentro con la realidad transexual abrió un camino plagado de dudas pero también de curiosidad y escucha:

> Lo más impactante de todo fue ponernos en contacto con las transexuales madrileñas organizadas en Transexualia. Nunca olvidaremos la extraordinaria acogida que nos dieron Sonia, Nancy y Mónica, en un bar de Chueca. Enseguida nos hicimos amigas. De su mano aprendimos, no sólo la situación de marginación, discriminación y opresión que sufrían, sino que nos aportaron elementos nuevos en relación a la significación del cuerpo en nuestra vida y en nuestra identidad de mujeres. Descubrir que se vivían y sentían mujeres como nosotras, que habían logrado grandes cambios en los caracteres sexuales secundarios (pechos, vello, timbre de voz, desarrollo de las caderas, etc., gracias a las terapias hormonales) pero manteniendo aún sus genitales masculinos tiró por tierra elementos de nuestra teoría feminista de entonces y nos obligó a profundizar de nuevo, a la luz de la existencia de la transexualidad. ¿Qué era ser mujer (y varón)? ¿Es el cuerpo y particularmente los genitales lo que, en última instancia nos identifica como de uno u otro sexo? Las respuestas a estos interrogantes nos llevaban a nuevas preguntas, para las que no había respuesta en nuestro marco teórico. Siempre hemos dicho que conocerlas fue para nosotras una verdadera revolución teórica y personal.[76]

---

75. La red de asociaciones del Hombre Transexual tiene web: http://www.elhombretransexual.es/

76. Pineda, E., «Mi pequeña historia sobre el lesbianismo organizado en el movimiento feminista de nuestro país», en Platero, R. (ed.), *op. cit*., p. 50.

Fue en las Jornadas Estatales Feministas de Madrid de 1993 cuando el movimiento feminista escuchó por primera vez a las mujeres transexuales que participaron con dos presentaciones públicas, la de Mónica de Transexualia y la de Kin Pérez del Centro de Identidad de Género de Andalucía. Sus intervenciones supusieron un antes y un después en la concepción de la transexualidad dentro del movimiento; fueron, en términos generales, muy bien acogidas y dieron lugar a fructíferas relaciones, sobre todo en Granada y en Madrid. Mónica repasó la historia de la organización del movimiento transexual, analizó conceptos fundamentales, destapó prejuicios en torno a la transexualidad y expuso algunas de las reivindicaciones básicas sobre las que giraba su lucha:

> En 1989 se publicó una resolución del Parlamento Europeo sobre la discriminación de las transexuales […] Dicha resolución solicita a los Estados miembros lo siguiente: que el tratamiento psicológico, endocrinológico, quirúrgico, plástico-quirúrgico y estético corra a cargo de la Seguridad Social; que existan prestaciones sociales por la pérdida de su trabajo o vivienda para favorecer la adaptación sexual; la preparación de documentos de identidad transexual; incluir como causa de asilo la persecución por motivo de transexualidad […] Nuestra primera actuación fue presentar la resolución a diferentes Ministerios, a los Servicios Sociales, a la Policía, funcionarios de fronteras, a los centros de detención, etc… Del Ministerio de Sanidad recibimos la respuesta en 1993 de que el cambio de sexo no se incluía en la Seguridad Social salvo los casos de cirugía reparadora en estados intersexuales patológicos. En la actualidad estamos elaborando un proyecto de ley de cambio de sexo ya que éste se despenalizó en España en 1983 pero sin crearse ninguna ley que garantizara, tanto que las operaciones se realizaran bien, como el que una vez efectuadas se diera de manera inmediata el cambio de sexo a efectos legales.[77]

En su presentación, Kin narró la increíble acogida que tuvieron en la primera charla que impartieron con mujeres del movimiento feminista en la Universidad Complutense de Madrid.

> Mujeres entrando por los pasillos. Un rosario continuo de figuras por el fondo del anfiteatro de una facultad de la Complutense de Madrid. Gente sentándose por las escaleras, en cualquier espacio

77. Mónica, *op. cit.*, p. 203.

> libre, mirándonos con expectación. Estábamos Beatriz, Mónica, Cristina que nos presentó, Jenny, Merche y yo. Al final hubo muchas preguntas en las que brillaba la curiosidad e incluso la buena voluntad. Como en una tregua mágica la polémica se había suavizado o suspendido [...] Por primera vez para muchas, había quiénes habiendo nacido mujeres en el pleno sentido de la palabra, habiendo experimentado la feminidad en muchas de sus formas, accedían al misterio de unas personas que, habiendo nacido con otra apariencia, proclamábamos nuestra convicción o nuestro anhelo de feminidad [...] Era la primera vez que el Movimiento Feminista asumía la existencia de mujeres que aparentábamos otra condición, pero nuestra existencia, nuestra tenacidad había conseguido que fuéramos oídas.[78]

La transexualidad puso en entredicho ideas tan arraigadas como la de que la identidad de género se deriva naturalmente del sexo biológico. Precisamente, el sexo es el lugar que Monique Wittig denunciaba por ser el único que, pese a todas las batallas políticas y esfuerzos de desnaturalización de las grandes categorías del pensamiento moderno, permanecía siempre incuestionado: el elemento irreductible al que las retóricas construccionistas nunca llegaban. El sistema sexo / género enunciado por Gayle Rubin señaló la construcción del género pero no cuestionaba la naturalidad asumida en torno a la categoría «sexo». Sin embargo, el sexo forma parte de una determinada interpretación dentro del sistema binario del par masculino / femenino: cuando una persona afirma sentirse mujer pese a su anatomía masculina, desafía esa interpretación, sacando a la luz que el sexo es también una categoría interpretada culturalmente, impregnada de significados. De hecho, en ocasiones, es imposible determinar el sexo de algunos recién nacidos, pero lejos de la ciencia médica que hace de este hecho una patología a corregir, existen personas intersexuales que reivindican su derecho a vivir, experimentar, esa indeterminación.[79] Vivir este deseo es tremendamente complicado en el

---

78. Kin Pérez (Centro de Identidad de Género de Andalucía), *ibidem*, p. 204.

79. Manifiesto de la OII (Organización Internacional Intersexual)

Nuestras sociedades han aceptado una construcción binaria entre varón y mujer que no refleja la realidad natural y la gran variedad de sexos posibles que se solapan en diferentes grados en un abanico con varón en un extremo y mujer en el otro. La división arbitraria del sexo biológico en sólo dos categorías hace que toda determinación precisa del sexo de un individuo sea problemática. Ni los órganos genitales, ni los cromosomas nos ayudan a determinar el «verdadero» sexo de un bebé. Las gónadas, las hormonas y el aparato reproductor interno del menor no son indicadores fiables para determinar definitivamente el sexo del menor. Cada recién

seno de un sistema en el que se impone la representación normativa de dos sexos y en el que la posibilidad de comprender las realidades que «no encajan», o que se muestran ambiguas, extrañas a la norma, es expulsada, imponiendo dos alternativas: o son marginadas, tratadas como lo otro, lo diferente, lo desviado, lo monstruoso, o son asimiladas a través de procesos de domesticación corporal. En este sentido, una de las batallas radica en dar cuenta de otras representaciones posibles del sexo sin la asfixiante y rígida estructura de significados únicos de lo masculino y lo femenino. Otra sería analizar cómo se construye socialmente el sexo para que llegue a ser interpretado exitosamente (aparentemente sin fisuras) en el interior del par masculino / femenino. Es decir, la investigación central del feminismo sobre la formación y la construcción social de la identidad de género en su alianza con la transexualidad apunta a un paso más allá: cómo los cuerpos son domesticados para producir la coherencia de género dentro del binomio sexual.[80] Por eso se afirma que

---

nacido nace con una combinación única de todos estos factores y las diferentes combinaciones posibles son muy numerosas, lo que hace que toda asignación de sexo para un menor no sea más que una simple conjetura. Militamos en contra de toda intervención quirúrgica hacia los recién nacidos con órganos genitales atípicos que no sea médicamente necesaria y militamos por el derecho de cada menor intersexual para determinar su propia identidad sexual una vez pueda comunicárnosla. Más aún aconsejamos a los padres que respeten la identidad sexual de sus hij*s y hagan todo lo necesario para que el menor pueda vivir según su elección. Una vez que el menor nos ha comunicado claramente su identidad sexual, es esencial que su identidad sea respetada tanto por los padres como por los médicos y terapeutas que tratan al menor. Deberíamos hacer todo lo posible por ayudarle en su elección, dándole acceso a las hormonas en la pubertad y a los tratamientos médicos necesarios para facilitarle la vida en el sexo que ha considerado más apropiado. Por consiguiente, militamos a favor de un cambio en el actual protocolo médico en lo concerniente a la intervención quirúrgica y en contra del diagnóstico de disforia de género en individuos intersexuales que sienten que se les ha asignado un sexo incorrecto. La Organización Internacional de Intersexuales defiende que el verdadero sexo del menor esté determinado por sus propias percepciones psicológicas internas y que el derecho de la persona intersexual individual a afirmar su propio sexo sin ninguna interferencia médica o gubernamental sea un derecho humano básico».
Disponible en http://www.intersexualite.org/Spanish-Index.html

80. En los últimos años ha cobrado fuerza la idea de un posible «transfeminismo». Aunque hay un debate sobre si se asocia a la transexualidad o se trata de un feminismo cruzado por otras categorías de poder (no sólo género y sexo, también raza, etnia, clase o edad), lo importante de esta idea es la interrogación que plantea a la construcción social de la norma para los sujetos sexuados. En cualquier caso, lo que está en juego no es tanto señalar quiénes serían los sujetos a los que interpela el transfeminismo como si se están recogiendo problemas comunes que afectan a diferentes sujetos, que nos permitan pensar de otro modo, uno transformador, lo que nos rodea. En torno a esta cuestión puede verse Gil, Silvia L. y Orozco, Amaia P., «Transfeminismo: ¿sujetos o vida común?», *Diagonal*, núm. 130, julio de 2010.

el sexo ya no produce el género, sino que es el género el que produce tanto el sexo como la idea de que existe una naturaleza anterior que lo fundamenta, del que se deriva.[81]

Si las lesbianas pusieron el acento en la imposibilidad de encorsetar la sexualidad, las y los transexuales rompieron con el encorsetamiento del sexo. A un sexo no le corresponde por naturaleza un género determinado y tampoco una orientación sexual, incorporando una noción más abierta y móvil del género. La diversidad sexual aparece como otra de las grandes peleas de los colectivos transexuales. Durante mucho tiempo se creyó que la transexualidad respondía a la necesidad de los homosexuales de vivir su sexualidad de manera acorde con el sistema heterosexual. Tal y como dice Juana Ramos: «Habitualmente tendemos a creer que una persona se cambia de sexo principalmente para adaptar su homosexualidad a un estatus de normalización heterosexual. Nada más lejos de la realidad, como demuestra la existencia de diferentes orientaciones sexuales en personas transexuales. La identidad de género por un lado y la orientación sexual por otro son diferentes aspectos de la esfera sexual de la personalidad, independientes entre sí. Existen todo tipo de combinaciones».[82] Sexo, género y deseo aparecen de este modo como elementos que, lejos de mantener una relación entre sí de tipo esencial, se recombinan de múltiples formas, aunque esto no signifique ni mucho menos que los lazos que los unen sean superficiales, ligeros, triviales. La cuestión no es, por lo tanto, qué lugar ocupan las personas transexuales en el sistema socio-sexual sino, más bien, qué desplazamientos y rupturas se producen a la hora de explicar las posiciones ambiguas que no pueden ser interpretadas en su interior; es decir, qué elementos forman parte de las creencias más comunes y cotidianas de la sociedad, a las que interpelan, para ser revisados y puestos patas arriba.

Con estos planteamientos se estaba cuestionando sagazmente al sujeto del feminismo, definido en torno a un concepto de género demasiado rígido, vinculado a una idea heterosexual del deseo y a una idea de lo masculino y lo femenino excesivamente estable y uniforme, obviando todo tipo de ambigüedades. Cristina Garaizábal participó en las Jornadas Estatales de 1993 con una intervención en la que apoyaba a las mujeres de los colectivos transexuales y en la que se planteaba la necesidad de incorporar nociones más flexibles y menos estáticas en los discursos feministas. En ella decía:

---

81. Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2001 [1990].

82. Ramos, J., «Lesbianismo y Transexualidad», en http://www.transexualia.org/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=3

> El rechazo de los géneros sociales y el intento por nuestra parte de no renegar del ser mujer, de reivindicarlo, pero hacerlo en abierta ruptura con el prototipo femenino, así como nuestra exigencia a los hombres de que reformulen la masculinidad tradicional… todos estos planteamientos iban acompañados de una tendencia uniformizadora. Nos ha costado reconocer la variedad de situaciones que se dan en la vida, la variedad de identidades sexuales. Recuerdo, por ejemplo, las discusiones sobre si existe una identidad lesbiana y nuestra dificultad para reconocer que ser lesbiana puede comportar unas determinadas características que modifican la identidad femenina. No ha sido nada fácil ver la complejidad del proceso de formación de la subjetividad, producto de cruces y combinaciones de múltiples factores y no sólo del hecho de haber nacido hembra o macho de la especie humana.[83]

A lo largo de toda la década de los noventa, el movimiento transexual fue construyendo una presencia cada vez mayor en el espacio público y en las organizaciones. Las reivindicaciones en torno a la inclusión en el sistema público de sanidad de los procesos de reasignación sexual o la no discriminación laboral siguen hoy día pendientes, pero los colectivos transexuales han conseguido que se admita la distinción entre sexo y género y que de este modo no sea obligatorio pasar por la cirugía para realizar un cambio de nombre. La Ley de Identidad de Género aprobada por el gobierno socialista en 2007 constituye, en este sentido, toda una victoria que rememora años de lucha por la dignificación de la diferencia y la diversidad, aunque no esté exenta de fuertes críticas por el hecho de incluir la exigencia de un certificado de «disforia de género» y un tratamiento médico mínimo de dos años para poder acceder a los derechos reconocidos.[84]

---

83. Garaizábal, C., «Me llamo Pepe, me siento María. Introducción: una aproximación a las transexuales» en VVAA, *Jornadas Feministas 1993. Juntas y a por todas*, Federación de Organizaciones Feministas del Estado Español, Madrid, 1994, p. 197.

84. Este aspecto de la ley contribuyó a que se articulara el movimiento por la despatologización (www.stp2012.info), que reclama mayor autonomía de las personas trans para gestionar sus propios cuerpos y vidas sin tener que amoldarlas a modelos heteronormativos (dentro de una concepción rígida de lo masculino y lo femenino). La cuestión de fondo es que es la persona interesada la que debe decidir libremente sobre su cuerpo, sin que medie ninguna presión por parte de instituciones de cualquier tipo, y sin patologizar la transexualidad. Las conexiones de esta cuestión con el feminismo son muy importantes, pues ambas inciden en la crítica a los modelos normativos de género, en el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, así como en la penalización de género de quien no se adapta a dichos modelos. Agradezco a Juana Ramos esta puntualización.

Los primeros grupos *queer*

Durante la primera mitad de los noventa muchos grupos del movimiento feminista entraron en crisis. Los lugares de referencia fueron vaciándose progresivamente, como ocurrió, por ejemplo, en la sede de Madrid de la calle Barquillo, en la que el bullicio y trasiego de personas y colectivos de los años ochenta y de los primeros noventa fue decayendo[85] con la desaparición de los grupos más activos como la Comisión Pro-Derecho al Aborto, la Comisión Anti-Agresiones, la Coordinadora de Grupos de Barrios y el Colectivo Feminista de Lesbianas de Madrid. En ese momento, surge la Asamblea Feminista de Madrid como apuesta por concentrar las fuerzas que se iban dispersando, aunar iniciativas y coordinar distintas luchas. La Asamblea de Mujeres de Salamanca, en las Jornadas Estatales de 1993, habla de «desorientación generalizada» y otros grupos como las Lesbianas Feministas de Barcelona reflexionan sobre la «crisis del feminismo». En este contexto, el activismo de las mujeres lesbianas se va haciendo cada vez más independiente del movimiento feminista, diluyéndose en parte en el creciente movimiento gay y lésbico, pero también creando nuevos grupos y mezclándose con otros movimientos sociales como el antimilitarista o el okupa.

En 1991 surge La Radical Gai[86] como escisión del COGAM (Colectivo Gay de Madrid), y un tiempo después, en 1993, se forma el grupo de lesbianas LSD. Este grupo experimentó la cuestión de la identidad en el terreno de lo simbólico, criticando las representaciones homogéneas que se hacían no sólo de las mujeres, sino también

---

85. Raquel (Lucas) Platero habla de su experiencia en Barquillo:

> En el Colectivo de Lesbianas Feministas en 1993 estábamos discutiendo si podíamos hacer un servicio de atención a lesbianas porque había un montón de llamadas de gente preguntando. Las llamadas que se recibían eran muy angustiosas y veías que existía realmente una necesidad. Por entonces, se pensaba también si hacer una publicación tipo boletín, un archivo… Internet no existía y para hacer este tipo de cosas usabas recortes. El colectivo no era muy grande y había muchas cosas por hacer. Y había mucha conexión entre el Colectivo de Lesbianas y la Comisión Anti-Agresiones que luego se convertiría en Hetaira, eran los últimos coletazos del movimiento feminista en los ochenta. Por entonces Barquillo estaba muy de capa caída, estaba muy gris y había un teléfono verde de monedas que no sé si está todavía, donde recibíamos las llamadas y hacíamos permanencias para atender el teléfono.

86. Frente al movimiento gay cada vez más institucionalizado y acomodado, La Radical cambió la «y» por una «i» latina para expresar su diferencia con la creciente despolitización y mercantilización de lo «gay», influido por el movimiento autónomo catalán que se desmarcaba de manera tajante de la vertiente más comercial.

de las lesbianas. En sus creaciones investigaron la posibilidad de producir imágenes distintas a las dominantes, más propias, que hablasen de las lesbianas desde un punto de vista no normativo y más cercano a la vida real, con sus diferencias, matices, cotidianidades y ambivalencias. Elaboraron varios números de la revista *Non Grata*, pusieron en circulación textos y montajes fotográficos como las series «Es-culturas lesbianas» y «Menstruosidades». Montaron fiestas e hicieron acciones en la calle contra el sida junto a los compañeros de La Radical. La Radical y LSD fueron los primeros grupos en el Estado español en utilizar la expresión *queer*. No formaron grandes movimientos pero problematizaron desde los márgenes la situación del movimiento gay y lésbico, su desactivación política, la mercantilización, la fabricación de identidades para el consumo, el significado social y los efectos del sida o el matrimonio como mecanismo de asimilación y aceptación social.[87] Los referentes venían de otros países de la mano de grupos como Act Up creado en Nueva York en 1988 o Queer Nation, nacido también en esa ciudad en 1990. A través de estos grupos el espíritu activista parecía renovarse: expresaban una subjetividad alejada de la unidad, múltiple y mestiza; recobraban la frescura y el gusto por las acciones callejeras y las interrelaciones entre política y vida, política y estética, y lograban hacer de la terrible experiencia del sida, de la enfermedad y la muerte, una fortaleza política.

Pero, ¿qué es lo *queer*? ¿Qué estaban queriendo decir estos nuevos grupos que emergen en un momento de crisis de los antiguos modelos de organización social —trabajo, familia, valores, cultura?

---

87. Fefa Vila, integrante de LSD, cuenta cómo surge la alianza entre LSD y La Radical y las preocupaciones de ambos:

> Los temas principales eran la visibilidad, la sexualidad, la crítica a la institucionalización y qué significaba eso y también una crítica a lo que era el movimiento gay como un movimiento que creíamos ya entonces que era bastante clasista y pensábamos cómo podíamos retomar determinadas alianzas con determinados movimientos. De ahí surgió la alianza con La Radical Gai que criticaban la institucionalización, las reivindicaciones más legalistas y pensaban cómo podríamos hacer realmente una política autónoma, al margen de esta línea dominante que se iba creando tanto en el feminismo como en el movimiento gay y de lesbianas. Quizás no son grupos que dejan grandes huellas históricas en el sentido Histórico con mayúsculas, pero sí que creo que te hace pensar el cotidiano, te hace pensar la política de otra manera, y te hace reflexionar teóricamente sobre lo que significa ser lesbiana o feminista en un momento determinado. También estaba el tema del sida en los años 92, 93… Creo que al principio estaban más las prácticas sexuales y luego el tema de la visibilidad y la crítica a la institucionalización y reinventar nosotros otra iconografía, otro lenguaje, otra forma de contar la historia, no esperar a que la contasen. Creo que también fue una década en la que se empezó a hablar mucho de la representación, era muy importante poder contar otro tipo de historias.

El término *queer* surge en EEUU como manera de nombrar un amplio abanico de sujetos que se sitúan en los bordes de los grandes movimientos como el feminista o el gay, convertidos en movimientos aburguesados y poco críticos con la normalización social.[88] En EEUU, lo *queer* ha formado parte de una tradición de prácticas abiertas que se cuecen entre la vida cotidiana, las acciones colectivas en la calle y la producción teórico-discursiva. Recorre a modo de pregunta los lugares que han sido asignados histórica y culturalmente a mujeres y hombres, las políticas que pretenden institucionalizar esos lugares y las resistencias corporales frente a su domesticación. Se inserta en la tradición inaugurada por feministas que, como las lesbianas, las independientes, las insumisas, las migrantes, las autónomas o las transexuales se han preocupado por interrogar al sujeto del feminismo y han ido erosionando su unidad con cada debate, cada nuevo empuje y al compás de los cambios sociales, políticos y económicos de fin de siglo. Lo *queer*, en este sentido, no puede considerarse nunca como un término al que llegar, una nueva y complaciente identidad, sino como un punto de partida, un tránsito permanente.[89]

Alrededor de estas ideas reaparece un activismo lesbiano que problematiza la identidad y se preocupa por cómo dar cuenta de las múltiples diferencias inherentes a todo sujeto, constituido en una experiencia diversa de clase, raza, etnia y sexualidad.[90] Y es ahí donde grupos como LSD[91] se arman de sentido:

---

88. «Desde sus comienzos, las acciones *queer* estaban sustentadas y eran realizadas por principios, por ideas discutidas y reflexionadas, aunque en este movimiento incipiente todavía no habían sido ni recogidas ni contestadas desde las universidades, eso sería más tarde. A través de estas acciones, sus activistas se construían como agentes de este movimiento y comenzaban a articular una profunda crítica a la normalización: uno no tendría por qué volverse normal para convertirse en alguien legítimo. En esta trayectoria, *queer* no sólo se convierte en un movimiento anti-institucional, sino que además se erige en un sólido argumento en contra de cierta normatividad, la que constituye una adecuada identidad gay o lesbiana». Vila, F., «La fuga de las bestias» en Córdoba, D., Sáez, J. y Vidarte, P., *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Madrid, 2005, p. 185.

89. Esta idea de tránsito remite de nuevo al debate entre construccionismo y psicoanálisis al que apuntábamos más arriba: cuando se habla de tránsito en la subjetividad, de proceso, de movilidad, ¿se tienen en cuenta realmente las dificultades y límites que esto implica o se banalizan sus implicaciones, quizás por la urgencia del deseo rupturista?

90. Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Barcelona, Paidós, 2001 [1990]; Braidotti, R., *Sujetos Nómades,* Buenos Aires, Paidós, 2000 [1994]; Lauretis, T., *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo,* Madrid, Horas y horas, 2000 [1987].

91. Las siglas de LSD se refieren a múltiples combinaciones de nombres: Lesbianas Sin Duda; Lesbianas Se Difunden; Lesbianas Sexo Diferente; Lesbianas



De LSD nos consta que se puede hablar largo y tendido, con el riesgo, incluso, de perder el «sex appeal», pero a nosotras no nos preocupa demasiado quienes somos, de donde venimos y adonde vamos, aunque no cesamos de curiosear sobre nuestra identidad y sus representaciones […] Somos lesbianas, lesbianas feministas, lesbianas y *queer*, lesbianas de aquí y de allá, gordas perversas, delgadas inmensas, bajitas rebeldes, altas sureñas... que luchamos por transformar un mundo heterosexista , racista, patriarcal, lesbofóbico y capitalista, y, convertirlo en una Tierra Bollera donde seguir practicando Sexo D/ R/ SM/ GT/ SV/ SA/ SL/ SS ... GGGGG! […] Como *queer*, y a diferencia del lesbianismo feminista que introdujo aportaciones esenciales acerca de las diferencias de género, vemos el género como un juego, jugamos con los signos y los símbolos cuyos significados son constantemente redefinidos y negociables; elige y cambia, es la propuesta. De aquí que LSD tenga casi siempre significados diferentes, lo único que se mantiene es: lesbianas […] Nosotras reivindicamos y reinventamos una sexualidad lesbiana, trabajamos para producir representaciones propias, y desde ellas queremos expandir, como uno de los más sublimes actos subversivos, los placeres y las posibilidades de nuestros cuerpos. Hablamos de juguetes sexuales, de S/M, de juegos de roles, de sexo seguro, de fantasías e intentamos hacerlas nuestras en versión original […] Pero, aunque somos diversidades lésbicas en continua metamorfosis, sí puede haber un punto en el cual podamos coincidir todas las lesbianas; en la utopía de soñar un mundo sin identidad sexual, donde no exista la homosexualidad porque la heterosexualidad, tal como la conocemos hoy, tampoco existe. Mientras tanto, nos podemos mover entre la maximización y minimización de nuestras identidades. Entre una identidad visible que nos permita proclamar nuestros deseos y necesidades y transformar el mundo, y una identidad que pueda llegar a ser incluso invisible, que nos permita deconstruir antes de que «el poder» nos nombre, nos señale, nos identifique, nos prohíba, nos sujete y, por ende, nos impida ser de cualquier otra manera posible. Entonces, ¿por qué no jugar a ser nómadas y tránsfugas desde la presencia de nuestra non grata Gen.eros-idad?[92]

Sin Destino; Lesbianas Saliendo Domingos; Lesbianas Sediciosas Deliciosas; Lesbianas Sudando Deseo; Lesbianas Sin Dinero; Lesbianas Sospechosas de Delirio; Lesbianas Saboreando Delicatesen; Lesbianas Saben Divertirse; Lesbianas Sentenciando el Dominio; Lesbianas Sin Dios; Lesbianas Son Divinas.

92. Revista *Non-Grata*, núm. 0, junio de 1994. p. 4.

En el mismo número de la revista *Non-Grata*, LSD publicaba un texto titulado «No se nace lesbiana, se llega a serlo. Más allá del discurso de la libre opción sexual» en el que siguiendo la estela de los colectivos de lesbianas se planteaba la necesidad de romper con las concepciones más esencialistas de lo femenino; y se criticaba el hecho de que la defensa de la diversidad sexual sea reiteradamente interpretada por la izquierda como una defensa de prácticas sexuales minoritarias, algo, por otro lado, considerado como problema de segunda fila en las apretadas agendas políticas. Afirmar que no existe un deseo sexual natural implica asumir que no existe una sexualidad que goce del privilegio de ser más central que otras, y por tanto, que tampoco existe algo así como prácticas minoritarias. De ahí que el interés de grupos como LSD no vaya dirigido tanto a la búsqueda de la visibilidad como a la plasmación de imágenes y representaciones que cuestionen la producción de consenso en torno a la norma sexual, sea la heterosexual o la homosexual:

> Nos parece necesario vincular la sexualidad a la afectividad, a la sociabilidad: dicho de otro modo, con el conjunto de las relaciones sociales e interpersonales. Es decir, la sexualidad no se puede desvincular de las relaciones sociales existentes (de las relaciones patriarcales entre hombres y mujeres y entre personas en general, de dominación, de poder) ni de las que soñamos. Por eso ubicamos la vivencia de la sexualidad lesbiana en el marco de la búsqueda de nuevas y diferentes relaciones sociales, de la utopía desde ya, desde nuestra vida cotidiana, afectiva y sexual. El lesbianismo no sólo es cuestión de con quiénes hacemos el amor, ni siquiera de cómo lo hacemos, sino del cuestionamiento que planteamos dentro de nuestras relaciones y al sistema de relaciones del mundo patriarcal, racista y capitalista. Por esto, no podemos quedarnos contentas con reivindicar el derecho (legítimo) de acostarnos con quienes queremos. Tenemos que ir más allá y cuestionar la sexualidad en sí, heterosexual, lésbica, bisexual, sadomasoquista, fresa, promiscua o monogámica, romántica o mercenaria. Y es tarea de todas las feministas, no sólo de las minorías.[93]

Las luchas contra el sida

En los años ochenta el sida hizo su dramática aparición y a principios de los noventa todavía había que luchar contra el silencio generalizado que se cernía sobre el conjunto social, incluyendo la invisibilidad

93. Revista *Non-Grata*, núm. 0, junio de 1994, p. 17.

de los devastadores efectos que la pandemia estaba produciendo en la comunidad gay. Un silencio que, paradójicamente, también mantuvieron las propias organizaciones. Y es que durante algún tiempo se pensó realmente que se trataba de una ofensiva reaccionaria que pretendía estigmatizar y condenar de por vida a las personas homosexuales, y si bien los Comités Anti-Sida habían comenzado a organizarse desde 1984,[94] el movimiento gay no reaccionaría hasta 1987. Ricardo Llamas y Fefa Vila cuentan que «el debate sobre el sida que a lo largo de los años ochenta giraba en torno a implicarse en esta lucha o ignorarla, pasa a articularse, en los años noventa, en torno a la cuestión de si debe establecerse una lucha política o quedarse en el desarrollo de campañas de prevención».[95] Es decir, antes de los noventa se trataba aún de comenzar a pensar que el problema existía. Las lesbianas no consideraban que sus prácticas sexuales pudiesen constituir prácticas de riesgo; las instituciones gubernamentales y médicas hicieron caso omiso de la situación durante años; y, mientras tanto, la sociedad entera señalaba y condenaba moralmente a las más de mil personas que habían desarrollado la enfermedad ya en 1987.[96] Cuando LSD y La Radical Gai comienzan a lanzar campañas de sensibilización se inspiran en grupos como Act Up,[97] ubicados más allá de las fronteras del Estado español. Desde Act Up habían sido capaces de conectar la batalla

---

94. Ricardo Llamas y Fefa Vila cuentan en *Conciencia de un singular deseo* la historia de los Comités Anti-Sida: «En Madrid, en 1984, ante la ausencia de otras iniciativas y conocedores de la urgencia y gravedad del problema, un grupo de amigos pasó a la acción. Se auto-editó una octavilla en la que se explicaba qué era el sida y cómo se podía evitar. Dieron sus números de teléfonos particulares y los hicieron públicos para informar más detalladamente y así (sin que fuera su propósito) se convirtieron en una de las primeras "líneas calientes" del Sida de Europa». Y más adelante: «Los comités Anti-Sida propiciaron la formación de grupos de autoapoyo como El Ciempiés de Madrid o el grupo T4 de Bilbao, en los que, por vez primera, empezaron a organizarse gays (y no gays) con VIH-Sida. El mensaje repetido reiteradamente desde los Comités de que el sida "es un problema de todos" y la lucha contra la persistencia de los postulados de los "grupos de riesgo" hacen que algunos gays con VIH-Sida no se sientan reconocidos en el trabajo de los Comités. A partir de 1990 surgen varios grupos de gays con VIH-Sida en Bilbao (Gay Hosta, 46), Gais Positius, parte de la CGL en Barcelona, Entender en Positivo, en el seno del COGAM en Madrid o el Grup Positiu del Col·lectiu Lambda de Valencia. En la actualidad, tras varios años de autopromoción de algunos grupos gays como prestatarios de servicios a partir de su reconversión en correas de transmisión de las instituciones en materia de prevención de sida, esos nuevos grupos de gays seropositivos (cuya labor no es suficientemente conocida) otorgan a sus asociaciones-matriz una credibilidad política de la que antes carecían». Llamas R., y Vila F., «Spain: passion for life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el Estado español», en Buxán, J. (comp.), *Conciencia de un singular deseo. Estudios lesbianos y gays en el Estado español*, Barcelona, Alertes, 1997, pp. 216- 217.

95. *Ibidem*, p. 218.

96. *Ibidem*, p. 217.

97. ACT UP sigue activo en París y en Nueva York. Su impresionante trabajo puede verse en las webs http://www.actupparis.org/ y http://www.actupny.org/

contra el sida con la crítica a la producción normativa de la sexualidad, al tiempo que construían nuevas formas de organización política lejos de las luchas identitarias de los años setenta y ochenta; desde estas luchas hubiera sido imposible desarrollar respuestas a un problema que no sólo no afectaba a un colectivo sino cuyo juego de poder se basaba, justamente, en hacer sensibles, vulnerables, a determinados colectivos sociales y no a otros. La dificultad, y al mismo tiempo la virtud, de las luchas contra el sida es que no trataron de buscar alianzas en torno a lo que cada uno podía ser (identidad), sino en torno a la formulación de un problema común que atañe a diferentes (situación). En este sentido, Act Up ha sido uno de los grupos más innovadores y radicales de todos los tiempos, dando forma a una política inclusiva y no segmentada por grupos, lanzando mensajes contundentes (sida=muerte), y haciendo extensibles otras interpretaciones sobre una enfermedad absolutamente codificada por el poder, anclada en una moral interesada en perpetuar el estigma. Tal y como dice Javier Sáez:

> La importancia de ACT UP es enorme por dos razones principales. Fue un grupo capaz de aglutinar diversos colectivos que hasta el momento no habían trabajado juntos políticamente (gays, lesbianas, transexuales, negr@s, latin@s, chaperos, putas, mujeres en situación de pobreza, drogadictos…); poco a poco se puso de manifiesto que muchos de los problemas de mala gestión del gobierno afectaban transversalmente a numerosos grupos en riesgo de exclusión, y que luchar en coalición podía ser más útil que hacerlo desde colectivos separadamente. Por otro lado, su contenido ideológico y sus manifestaciones de acción directa en la calle rompían con la línea respetuosa y asimilacionista de muchos grupos de derechos civiles tradicionales, que abogaban por una integración en el orden social normalizado negociando cuotas de poder; por el contrario, ACT UP introduce la rabia, la denuncia directa y explícita, las acciones ilegales (robos en supermercados para financiar medicamentos o conseguir comida para los enfermos, por ejemplo), boicots en actos públicos, intervenciones en iglesias y ministerios, es decir, desafía al orden social y político con un discurso radical.[98]

A través de las campañas de sensibilización realizadas por LSD y La Radical comenzó a hablarse de prevención y sexo seguro, a partir de lo cual se fueron añadiendo otras reflexiones sobre cómo se construye

98. Saéz, J., «El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría *queer*. De la crisis del sida a Foucault» en *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Madrid, 2005, pp. 68-69.

la norma sexual. La crítica a lo normativo sirvió para romper con la moral con la que determinadas conductas eran juzgadas negativamente, tachándolas de perversas y desviadas. Esta moral se hizo más evidente con la aparición del sida, aunque en realidad, se encontraba presente como corriente subterránea y sigilosa de códigos religiosos e historias punitivas, que recorría cada rincón de la sociedad. Y del mismo modo que la manera de tratar el sida estaba condicionada por una moral más amplia desde la que se interpretaba qué es lo bueno y lo malo, lo aceptable y lo repudiado, las resistencias frente al sida se leyeron en un marco más amplio de crítica a los significados impuestos al cuerpo, la sexualidad o las diferencias:

> […] nuestras luchas por la pandemia del sida no eran únicamente porque quisiéramos ayudar a nuestros amigos gays, sino porque a través de eso no solo estábamos contestando unos discursos oficiales y normativos sobre las prácticas sexuales, sino que estábamos reinventando y reformulando nuestras prácticas sexuales y nuestros cuerpos desde otros ángulos menos clásicos, desde otras perspectivas menos encorsetadas.[99]

El sida supuso, con toda su crudeza, la aparición en escena del cuerpo como campo de batalla. Por una parte, el poder interpreta los cuerpos dibujando líneas que señalan las fronteras entre «lo normal» y «lo abyecto», entre «lo bueno» y «lo malo», entre «lo enfermo» y «lo saludable», identificando a determinados sujetos con la enfermedad, con la posibilidad de muerte y con el contagio: yonkis, putas, inmigrantes (mujeres) y homosexuales (varones), del que las lesbianas se libraban por pura invisibilidad, alejadas de cualquier consideración relacionada con el sexo. Por otra parte, el cuerpo aparece como resistencia; se erige frente a las imposiciones, se niega a ser asimilado y hace de sí un lugar desde el que reinventar prácticas sexuales, hábitos, estilos o formas de vida.

Sejo Carrascosa y Fefa Vila hacen un repaso a estas reflexiones en torno a las luchas contra el sida y al activismo en su artículo «Geografías víricas»,[100] recordando que una de las cualidades del activismo

---

99. Trujillo, G. y Expósito, M., «Entrevista a Fefa Vila: LSD», en *Desacuerdos. Sobre arte, política y esfera pública en el Estado español,* Arteleku, UNIA (Arte y pensamiento), MACBA, Barcelona, 2005, vol. 1, pp. 161-166.

100. Carrascosa, S. y Vila, F., «Geografías víricas: hábitats e imágenes de coaliciones y resistencias» en GTQ, Romero, C.; García Dauder, S., y Bargueiras Martínez, C. (ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2005, pp. 45-60.

contra el sida fue recuperar las acciones en la calle, como las que se realizaban todos los uno de diciembre con motivo del Día Internacional contra el Sida, proclamado en 1988 por la Organización Mundial de la Salud. Grupos como Rosa Que Te Quiero Rosa (RQTR) o el Grupo de Lesbianas Feministas de Barcelona hicieron también grandes esfuerzos por visibilizar e introducir el tema del sida en las reflexiones de los años noventa y en concreto entre las lesbianas. En las Jornadas Europeas promovidas por ILIS en Barcelona en 1991 se abrió un espacio exclusivo para hablar del sida. RQTR realizó en noviembre de 1996 un taller específico titulado «Sexo más seguro y sida» que tuvo lugar en el local de Hetaira y durante años hicieron talleres formativos en la universidad, así como acciones y campañas de sensibilización en las que se hacían pegadas de carteles y difusión de folletos informativos. En la campaña de 1996 de «Sexo seguro» repartieron 2.000 condones en el campus de la Universidad Complutense de Madrid, práctica que más tarde irá acompañada del reparto de bocadillos de tortilla como forma de visibilizar la existencia de mujeres bolleras en la universidad. En 1997, todos los grupos de la ciudad (entre los que se encontraban RQTR, COGAM, LSD o La Radical) denunciaron en los medios de comunicación la discriminación que lesbianas, gays y bisexuales sufrían a la hora de donar sangre en los hospitales madrileños.

A la conquista de derechos: parejas de hecho, ¿matrimonio?

La pandemia del sida evidenció de manera dramática la falta de derechos con la que vivían las parejas homosexuales. Con la muerte de los cónyuges se perdían propiedades en común, se negaba su presencia en los hospitales, no se admitían herencias. La cuestión de las parejas de hecho fue uno de los puntos recogidos por la Plataforma Antidiscriminatoria de Lesbianas (1989), pero la urgencia de la situación aceleró el debate y los noventa fueron finalmente años centrados en la batalla por las parejas de hecho. Existían principalmente dos posturas que marcaban la discusión: la que planteaba que debía considerarse como un horizonte irrenunciable para el movimiento, y la que pensaba que la lucha tenía que ir destinada a disolver la familia y toda institución heterosexista.[101] En cualquier caso, la pareja de hecho se

101. VVAA, Catálogo de la exposición itinerante: *El camino hacia la igualdad. 30 años de lucha por los derechos LGTB en el Estado Español,* Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2007. En Platero, R. y Gómez Ceto, E., *Herramientas para combatir el bullying homofóbico*, Talasa, Madrid, 2007, se hace un repaso por la adquisición de derechos de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales.

entendía como una fórmula alternativa frente al modelo del matrimonio (el derecho a no casarse) y la familia, que tanto había sido criticada a lo largo de las últimas décadas, sobre todo por el movimiento feminista y por el movimiento gay, lésbico y trans. Para las mujeres, la familia era el lugar privilegiado para el ejercicio de disciplinas corporales y subjetivas, fuente de opresión y explotación, en cuyo interior se hacían efectivas las relaciones entre sexualidad y reproducción, sexualidad y heterosexualidad, mujer y maternidad, mujer y trabajo doméstico. En este sentido, la familia era la institución patriarcal por excelencia, origen de valores autoritarios y represivos.

Pero, poco a poco, ante los límites que la fórmula de parejas de hecho tenía, a lo largo de la década de los noventa fue introduciéndose en el imaginario de gays y lesbianas la posibilidad de reivindicar el matrimonio como forma de exigir de manera más sólida y contundente los derechos negados y cierta aceptación social. Esta idea dio lugar a muchos debates en los que se planteaba una disyuntiva similar a la de las parejas de hecho, pero con la carga adicional de las connotaciones institucionales y morales que existían en torno al matrimonio. Para algunos implicaba precisamente asumir un horizonte normativo para el movimiento, renunciando a otras formas de vida alternativas y a un cuestionamiento más profundo de la sociedad. Para otros, era una forma de acceder a los derechos y a la igualdad de manera plena. En el seno de estos debates, LSD publicaba en el número de 1994 de la revista *Non-Grata* una traducción de extractos del artículo «Lesbian Marriage… (K)Not!!» de Catherine Saalfield en el que se lanzaban las siguientes preguntas:

> ¿Por qué las lesbianas de principios de los noventa quieren casarse? ¿Es este el único camino hacia la aceptación, hacia el apoyo de la sociedad, hacia el reconocimiento paterno/materno? […] Además, ¿acaso las feministas no se opusieron ya en los años sesenta y setenta a la institución matrimonial (con sus prerrequisitos sexuales, políticos y económicos de siempre), en su compromiso por acabar con la opresión sexual? ¿Es que la reacción conservadora de la era Reagan/ Bush y la crisis del sida han acabado, de una vez por todas, con las posibilidades alternativas dejándonos sumidas en un remolino de cinismo y disculpas? […] Rubin opina que el matrimonio y el género, astutamente organizados en torno al intercambio de mujeres, constituyen la raíz de la opresión sexual. Más de una década después, el análisis básico de Rubin aún resulta dolorosamente cierto. Lo que debería ser una reliquia de la heterosexualidad emerge rápidamente como una reivindicación de gays y lesbianas.

Catherine Saalfield cuenta, más adelante, la anécdota que tuvo lugar en una conferencia titulada «Los niños, nuestras vidas» a la que asistieron muchas madres lesbianas «yupis» y sus hijos. Al final de esta conferencia, una intervención inesperada rompió con la falsa armonía que reinaba en el encuentro:

> Angela Bowen, una abuela afro americana, se levantó y dijo que si pudiera volver atrás no tendría hijos. Dijo que no soportaba ver a las lesbianas participando tan ansiosamente en la cultura del consumo, que no soportaba las unidades familiares nucleares con sus extrañas y exclusivas nociones de rivalidad, pureza y propiedad. Sugirió que acabáramos con este sistema de valores y que hiciéramos que nuestros hogares reflejaran la diversidad del mundo que nos rodea, formando familias que incluyan a gente de distintas edades, razas y orientaciones sexuales.

El 22 de diciembre de 1997 se convocó en Madrid una gran manifestación unitaria del movimiento gay, lésbico y transexual por la legalización de las parejas de hecho a la que decidieron sumarse los grupos de lesbianas que se habían coordinado tras las primeras Jornadas de Grupos de Lesbianas del Estado español, realizadas en 1996 al margen, por primera vez, del movimiento feminista. En 1998 se aprueba en Cataluña la primera Ley de Parejas de Hecho a la que le siguen las comunidades de Aragón, Navarra (1999), incluyendo la adopción, y Valencia (2000). Pero el referente había sido la ciudad de Vitoria, el primer municipio que mantenía abierto un registro de uniones civiles desde 1994.[102] Si los años noventa fueron de las parejas de hecho, en los años dos mil se consolida la reivindicación del matrimonio como eje central de las políticas LGTB, promovida principalmente por las grandes organizaciones como la Federación Estatal de Gays, Lesbianas y Transexuales (FELGT). En 2006 el gobierno socialista aprueba la ley por la que se regulan los matrimonios homosexuales. En los márgenes de los debates mayoritarios se dejaron oír algunas consignas como «Abajo el matrimonio, arriba el polinomio» o «La familia nuclear es radioactiva», que pretendían volver a llamar la atención sobre el modelo de vínculo familiar que se estaba discutiendo.

---

102. VVAA, Catálogo de la exposición itinerante: *El camino hacia la igualdad. 30 años de lucha por los derechos LGTB en el Estado Español,* Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2007.

Acciones contra la discriminación y el gusto por las mezclas en el activismo lesbiano

A finales de los ochenta y a lo largo de la primera mitad de los noventa, se hicieron varias campañas contra la discriminación. Es el caso de la campaña que lesbianas feministas y mujeres del movimiento feminista de varias ciudades protagonizaron contra RENFE. En 1988 esta empresa había sacado una oferta bajo el eslogan «Viaje usted con su pareja» bajo la cual se reducía el coste de un segundo billete. Lesbianas de varias ciudades acudieron con sus parejas a acogerse a la oferta, y pese a la publicidad, les excluyeron de la misma. Tuvieron discusiones en las ventanillas y expresaron sus quejas; por el momento la cosa se quedó ahí. Más tarde, en 1992, lesbianas de varias ciudades decidieron denunciar el Código 54 que RENFE mantenía en su protocolo y por medio del cual los empleados del servicio de seguridad podían directamente, y de hecho lo hacían de manera habitual, expulsar e identificar a determinados «individuos o grupos de riesgo». En el Código 54 se aclaraba quiénes eran estos grupos de riesgo: «Delincuentes comunes, homosexuales, prostitutas, objetores, punkies así como cualquier persona que con su actitud moleste a los demás viajeros o perjudique la imagen de la empresa». Los grupos de lesbianas se entrevistaron con los directivos de RENFE, quienes negaron y mintieron sobre la existencia del Código 54. Para exigir la derogación definitiva del código y las disculpas públicas de RENFE, así como la inclusión de disposiciones antidiscriminatorias en relación a los sujetos mencionados se lanzó la campaña «RENFE empeora nuestro tren de vida»: gays, insumisos, objetores de conciencia, lesbianas se organizaron durante todo el mes de mayo de ese año para realizar ruedas de prensa y acciones en las estaciones de RENFE de Pamplona, Bilbao, Asturias, Barcelona y Madrid en las que se juntaron varios cientos de personas.[103]

Otro caso, en 1994, fue protagonizado por la compañía Iberia, que discriminó a un trabajador homosexual. Rápidamente varios grupos (feministas y feministas lesbianas, RQTR, LSD, La Radical Gai…) pusieron en marcha una campaña contra la empresa. O el que tuvo lugar en 1996 en Cataluña, donde una serie de incidentes confirmaron que las autoridades locales estaban promoviendo en la zona de Sitges un clima público anti-homosexual a través de la creación de fichas policiales a homosexuales considerados potencialmente peligrosos. Se convocaron dos manifestaciones de protesta,

103. Revista *Desde Nuestra Acera*, núm. 3, 1992, p. 4.

una en Sitges y otra en Barcelona, a la que acudieron los colectivos de lesbianas feministas.[104] En otra ocasión, en la Universidad Complutense de Madrid, un estudiante comunicó que sufría acoso en su clase por ser gay y se preparó una acción: RQTR, la Asamblea de Mujeres de la Complutense, las Panteras Rosas y otros grupos de izquierdas convocaron una besada masiva con la que irrumpieron en medio de las facultades de la universidad. Se grabó a los agresores y entre beso y beso se corearon consignas contra la discriminación y por la visibilidad. Las agresiones fueron denunciadas y el juicio se ganó; toda una victoria que supuso un importante precedente para futuras denuncias. En esos años también surgían otras iniciativas que perseguían crear espacios de referencia propios en el corazón de las ciudades; por ejemplo, en Madrid, durante un tiempo, se citó a bolleras y maricas a viajar siempre en el último vagón de metro de todas las líneas.[105] Y en otros casos de discriminación como en bares existía la tradición de presentarse colectivamente a protestar.

En este contexto, la organización en torno al Día del Orgullo Gay-Lésbico o el Día Internacional de la Mujer suponía abrir un proceso de elaboración conjunta, un momento importante en el que mezclarse con otros. Los resultados del proceso se apreciaban en la viveza y colorido con la que se llevaban las manifestaciones a la calle. El deseo de mantener una política de lo imprevisto, viva y creativa hizo que estas mezclas saltasen los circuitos del activismo lésbico, gay o *queer* y consiguiese unir en momentos puntuales a okupas, insumisos, maricas, transexuales, internacionalistas, lesbianas, *queer* y feministas autónomas en una política que intentaba, con sus más y sus menos, construirse más allá de la identidad y siempre desde la afirmación de la diferencia y la singularidad.[106] Las acciones que se realizaban

---

104. Revista *Tribades*, especial 10 años, p. 33.

105. Revista *Non-Grata*, núm. 2.

106. Raquel (Lucas) Platero cuenta cómo se mezclaban grupos, temáticas y creatividad:

> También hacíamos activismo con otras organizaciones como la Asamblea de Mujeres de la Complutense, que tenía vínculos con Minuesa, la okupa, y allí íbamos con nuestros pelucones… Aunque no he sido parte de este movimiento okupa sí que hemos ido veinte mil veces a montar fiestas, a llevarnos todos los trastos para salir en el orgullo, a pintar pancartas o a sumarte simplemente a algo. Lo más cercano que teníamos a un Centro Social en la universidad era el aula okupada y desde ahí tuvimos el primer espacio de RQTR y hacíamos algunas cosas conjuntas, experimentábamos el tema de la autogestión […] Otras acciones fueron la besada protesta por el acoso a un estudiante, o la vez que echaron a alguien de un bar, no sé si fue Ricardo López o Paco Vidarte, y fuimos allí a protestar; o este chaval de Iberia que no se le reconocían sus derechos a su pareja porque era gay; o cuando había cosas de sanidad por el VIH. Sí que recuerdo que más allá de las diferencias y de que te llevases mejor con unos u otros, existía la conciencia de que fuese quien fuese íbamos a protestar… Era muy intenso.

enredaban diferentes gentes y colectivos. Era un modelo todavía lejano a la profesionalización en las instituciones y al trabajo asentado en las formalidades de las grandes organizaciones jerárquicas.[107]

En mayo de 1996 se realizaron en Cataluña las Jornadas de conmemoración de los XX años del movimiento feminista catalán a las que acudieron unas 3.000 mujeres. En estas jornadas las lesbianas tuvieron un fuerte protagonismo a través de varias intervenciones, fruto de la organización previa entre los grupos, y la autonomía y la entidad con la que se habían ido dotando con el paso de los años. Estas jornadas fueron el punto decisivo para que se animase la organización de las primeras Jornadas Estatales de Grupos de Lesbianas que se celebraron en diciembre de 1996 en Alcalá de Henares (Madrid). Éstas constituyen el síntoma definitivo de un giro organizativo en el activismo lesbiano que deja de tomar al histórico movimiento feminista como punto de referencia y se organiza en torno a los colectivos y grupos autónomos de los años noventa o bajo las grandes estructuras LGTB consolidadas institucionalmente en los años dos mil. Todos estos grupos seguirán trabajando la visibilidad y realizando sus encuentros dentro de cada comunidad autónoma: en Valencia, en Cataluña o en Euskadi, donde se celebra en 1997 el III Encuentro de Lesbianas Feministas de Euskadi con la presencia de todos los grupos históricos de feministas lesbianas que, poco tiempo después, irán desapareciendo definitivamente.

En los años 2000 aún permanecen activos algunos grupos con más trayectoria como Crecul, RQTR, la Fundación Triángulo o el Grupo de Lesbianas Feministas de Barcelona. Pero también aparecen otros nuevos como Las Gudus o La Eskina de Safo (que más tarde se

107. Lucas Platero habla sobre el distinto significado de las prácticas antes y después de la profesionalización del activismo:

> Por entonces había reuniones para salir a la calle todos los orgullos del 28-J que los organizaban todas las asociaciones LGTB. Por entonces no hablábamos de LGTB, hablábamos de *lesbigais* y *trans* y no de las iniciales, eso vino más tarde. No existía una supremacía visible de COGAM o la FELGT, que entonces era muy pequeña. Éramos los grupos y asociaciones de la gente, todo el mundo que estuviera estaba representado [...] Se ha producido un tránsito desde ese activismo plural y en la actualidad hay asociaciones que en su forma de hacer se muestran como entidades no políticas, que trabajan por los derechos gays, pero sin tener ni una voz ni una metodología característica. Son muy flexibles, se amoldan a los cambios de tiempo; ofrecen servicios, se manejan bien con las subvenciones, son asociaciones que se hacen a todo. Y, entre medias, lo que ha pasado es que hemos dejado de hablar de liberación gay, de lo *maribollo* y se comienza a hablar de voluntariado, de subvenciones, de servicios, de presentarse a convocatorias: es otra dialéctica, otro vocabulario, es muy distinto. Se habla de los cargos: «yo soy el representante de tal organización» mucho más que el «yo estoy haciendo esto que es interesante, que provoca reflexión».

llamaría el Rincón de Safo) vinculados a la Casa Okupada de Mujeres La Eskalera Karakola, el Colectivo de Lesbianas de Baleares, el Colectivo de Gais y Lesbianas de Burgos o las Maribolheras Precarias de Galicia, así como toda una oleada posterior de nuevos grupos *queer* entrados los años 2000. Desde la Eskina de Safo editaban una revista llamada *Bollus Vivendi* a través de la que se intentaba retomar la idea de construir espacios propios para lesbianas, al tiempo que se hacía una crítica directa a la invasión de la sociedad de consumo y a las formas de vida extendidas asociadas a ella. La idea de *Bollus Vivendi* era tirar del hilo de un activismo y una subcultura de bolleras disidentes que había ido desapareciendo a finales de los noventa.

Sin embargo, en esa misma época, la expansión del capital en busca de nuevos mercados comienza a incluir cierta cultura lesbiana que, hasta entonces, había permanecido fuera del campo, invisible: se abren espacios de ocio, servicios, portales de Internet, etc. Siguiendo los destinos de la comunidad gay, el imaginario lésbico comienza a recorrer los nuevos circuitos del consumo especializado. Este fenómeno corre paralelo a la institucionalización de las políticas LGTB y a la desactivación de los movimientos sociales en general: ser lesbiana deja, al igual que otras categorías políticas, de significar a priori un lugar de resistencia al poder. Se pasa del activismo y la búsqueda de autonomía de principios y mediados de los noventa, experimentadas a través de las prácticas *queer*, del trabajo por la visibilidad lésbica, de las luchas contra el sida, de la batalla por las parejas de hecho o las respuestas cotidianas frente a la discriminación, a convertirse, poco a poco, en un movimiento multitudinario pero en el que se celebran las diferencias a golpe de mercado y rédito político, desplazando la centralidad de los momentos de coordinación, elaboración conjunta, mezcla y visibilidad.[108]

---

108. La Eskalera Karakola intervino en la manifestación del 28-J de 2002 repartiendo unos dorsales en los que aparecía un código de barras y el lema «bollera no es una marca ES UN DESORDEN GLOBAL». También repartieron el siguiente texto:

Siendo la vida en esta sociedad, en el mejor de los casos, un aburrimiento total, y en modo alguno relevante a las queer, a la queer de actitud cívica, responsable y deseosa de acontecimientos no le resta sino derribar el gobierno, eliminar el sistema monetario, instaurar la automatización completa y acabar con la heterosexualidad compulsiva. (SCUM Manifiesto o algo parecido, Valerie Solanas, 1967)

La revuelta sexual de Stonewall ha alcanzado su punto de inflexión en la reordenación de los hábitos, los espacios y los cuerpos bajo el C.M.I. (Capitalismo Mundial Integrado). Las sexualidades abyectas son, cada vez más, acondicionadas como una opción inconsecuente en el libre mercado, un conjunto de alcoba prefabricado (¿rosa o azul?) con el que redecorar la falta de una vida política intensa, alegre y libre para todas.

Las prácticas *queer* del siglo XXI

La multiplicidad de nuestros deseos no puede categorizarse.[109]

Tras el retroceso del activismo lesbiano y el despegue de las políticas y grandes organizaciones LGTB, a principios de los años dos mil despuntan una serie de grupos trans-*queer*-bollos que intentan recuperar algunas de las cuestiones abiertas por los primeros grupos *queer* del Estado español: desmovilización política, autonomía, institucionalización, mercantilización y consumo rosa o cuestionamiento de las identidades y de los sujetos únicos de la política. A diferencia de los primeros grupos *queer* del Estado español, actualmente se cuenta con una rica producción teórica que ha permitido difundir el pensamiento de autoras como Monique Wittig, Judith Halberstam, Eve Kosofsky Sedgwick, Teresa de Lauretis, Judith Butler y buena parte de la literatura postcolonial, a través de la traducción de los textos de bell hooks, Avtar Brah o Kum-Kum Bahavnani, por citar solamente a algunas.[110] En el Estado, la producción teórica ha sido

---

En una democracia que se define por la libre elección y la libre elección por el consumo productivista, nuestras sexualidades y su potencialidad para desafiar las instituciones que administran los afectos y los recursos han pasado a ser bonitos envoltorios en los estantes de la boutique global. Las clasificaciones y normas existentes son, una y otra vez, la materia prima del capitalismo. Lo que resulta realmente obsceno hoy es ser queer y pobre, queer e inquieta, queer y desregulada...

La imagen de las queer, las descocadas, las fieras corrupias, las ciborgs, las histéricas, las camioneras, las frígidas y las salidas, las de tacones quebrados y las descalzas asaltando el supermercado, la tienda de artículos del mundo, el jardín privatizado y la ceremonia de boda es nuestro sueño mas querido. Ser divina es experimentar siempre con la práctica de la impostura que revela la disciplina sexual modificada del Hogar y la Caspa; es desorganizar nuevamente todas las clasificaciones, incluidas las que determinan el lugar de las transexuales.

Los derechos son una limosna útil pero insuficiente, perversa en su capacidad disciplinaria. Ahora que el capital se ha hecho cuerpo en nosotras con una violencia callada y persistente: cuerpo (re)productor, cuerpo consumidor, cuerpo limpio y desinfectado que ha reprimido el fantasma del estigma y la muerte, cuerpo versátil en la aceleración, cabe preguntarse: ¿es posible otro cuerpo?

Tiene que serlo puesto que aquí estamos. ¡Al abordaje!

109. Girlswholikeporno, véase *infra*.

110. El libro *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras,* publicado en 2004 por Traficantes de Sueños con prólogo de La Eskalera Karakola, fue la primera compilación traducida al castellano de textos de feminismo postcolonial. Otros

impulsada en los últimos años por Beatriz Preciado y los debates que surgieron en torno a su *Manifiesto Contra-Sexual*, por grupos como el Grupo de Teoría *Queer*, así como por la puesta en marcha en el curso 2002/2003 del seminario de teoría *queer* de la Universidad a Distancia (UNED) o los talleres de Tecnologías de Género organizados en 2002 y 2004.[111]

Una parte muy importante del núcleo de la teoría *queer* está basada en las ideas de Teresa de Lauretis y Judith Butler. Lauretis introdujo el concepto de «tecnología de género» para referirse al hecho de que el género es el resultado de un complejo dispositivo de poder cuyos efectos se materializan en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales, tal y como hemos visto.[112] El objetivo de Lauretis era desvincular la definición de género de la diferencia sexual y construir una forma de entender el género menos rígida y cerrada a la presencia de otras diferencias. Según Butler, el género y su sentido se construyen a través de su propia reiteración, de la repetición constante de los gestos y enunciados que lo acompañan. Para comprender cómo la repetición de estos gestos y enunciados son capaces de producir efectos reales como el género, Butler rescata la noción de actos performativos de Austin quien, desde la filosofía del lenguaje, había afirmado que existe un tipo de enunciados que no son meramente descriptivos, sino que su uso remite a otro orden, constituyen la realización de un acto. Mientras que de los enunciados descriptivos puede decirse que son verdaderos o falsos, los performativos se juzgan en función de su éxito o su fracaso, puesto que no tienen un referente anterior al enunciado. Para Butler, los enunciados de género son de este tipo, de tal modo que cuando se afirma «esto es una niña o esto es un niño», en realidad no se está describiendo un hecho (tener tal o cual sexo) sino produciendo una verdad. Si esto es así, significa que no existe una esencia o una naturaleza que sea previa y defina el género, un referente externo al discurso del que derivar su significado, sino una serie de dispositivos que lo regulan y lo construyen como una verdad natural.[113] En este sentido, el sexo

---

ensayos postcoloniales en esta editorial son: VVAA, *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008 y Avtar Brah, *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2011.

111. Este seminario fue dirigido por Javier Sáez y Paco Vidarte y colaboraban Marcelo Soto, Carolina Meloni, Julio Díaz, David Córdoba, Fefa Vila, José Manuel Pulet, Beatriz Preciado, Eduardo Nabal, Pau Pérez Navarro y Alfonso Ceballos. El seminario, aunque extinto, mantiene su página web en http://www.uned.es/dpto_fil/seminarios/enclaves/olisbos/quienes.htm.

112. Lauretis, T., «Tecnologías de género» en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Horas y horas, Madrid, 2000 [1987].

113. Judith, B., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad,*

no sería un dato de la realidad del que partir sino un producto de los efectos del género. De ahí que las políticas *queer* hayan intentado hacer visibles las subjetividades que desde los márgenes evidencian el carácter contingente y construido de las posiciones consideradas «normales», preguntándose por su legitimidad y por las relaciones de poder que las acompañan. Bolleras, maricas, transexuales, butch/fem, intersexuales, osos, leather y *queer* aparecen como expresiones en los márgenes que cuestionan la centralidad de los lugares hegemónicos y dibujan resistencias encarnadas de las violencias que impone el sistema heteropatriarcal. En los últimos años han surgido varios grupos que, aunque de manera muy limitada y simbólica, han intentado poner este problema en el centro de la economía política de los análisis del poder y de las resistencias.

Algunos de los colectivos y grupos[114] que se han acercado de un modo u otro a la crítica a la normalización sexual o al problema de las identidades son Zona de Intesitat del Colectiu Lambda en Valencia, dedicada a la discusión, expansión y comunicación de la teoría *queer* en tanto herramienta de agitación de la identidad; los grupos en Cataluña Post-Op, Ex Dones, Ningún Lugar y Guerrilla Travolaka, que junto a las Girlswholikeporno formaron la Asamblea Stonewall a raíz del *Queer*uption8 celebrado en Barcelona en 2005;[115] el grupo de bolleras Medeak en Euskadi, que usan las performance y el teatro como modo de intervención pública, con un discurso crítico y radical con la institucionalización del feminismo y con la norma sexual; el grupo Towanda en Aragón, que trabaja desde la universidad; en Galiza, las Maribolheras Precarias, que han hecho de los cruces entre sexualidad, precariedad y política una cuestión central; o el Kolectivo de Gais y Lesbianas de Burgos (KGLB), muy crítico con la domesticación del movimiento LGTB, cercano al antiguo grupo Radical Gai[116] y que publicaban el fanzine *La Kampeadora*

Barcelona, Paidós, 2001 [1990].

114. Algunos de estos grupos ya no existen actualmente (como GWLP) o han reducido la intensidad de su actividad, pero la mayoría permanecen activos.

115. Recientemente se ha abierto un blog con materiales de la historia de los grupos *queer* en Barcelona: http://blog.sindominio.net/blog/asamblea_queer_bcn

116. Manifiesto «El discurso domesticado» del KGLB

Observando el desangelado panorama del activismo gay-lésbico en el Estado español podríamos decir sin equivocarnos demasiado que el movimiento reformista y asistencial campa por su hegemonía. Los grupos radicales menguan o desaparecen, se desintegran pero también se reorganizan y la imagen del espectro gay-político se debilita frente a un maremagnum de grupos culturales escasamente reivindicativos (decir revolucionarios sería situarnos en otra galaxia) que escasamente pueden provocar inquietud a la heterocracia o el heterosexismo dominantes.

en el que se recogían desde textos de Monique Wittig, Michel Foucault o Roland Barthes hasta análisis diversos sobre la visibilidad, las luchas contra el sida o la insumisión. En Madrid, surge el GTQ (Grupo de Trabajo *Queer*), que se reúne en La Eskalera Karakola. Por otro lado, de manera muy puntual, desde 2006, una serie de grupos deciden organizarse como bloque crítico con el mercado rosa dentro de la marcha del Día del Orgullo. Bajo el lema «Orgullo es Protesta» se constituye el Bloque Alternativo en Madrid que aglutina a diferentes grupos feministas y *queer*: la Acera del Frente, liberaCCión, RQTR (Rosa Que Te quiero Rosa), el grupo feminista LILAS y las Panteras Rosas portuguesas. Posteriormente, se formará una red alrededor de la cuestión de las intersecciones entre la migración y la problemática LGTB, dando lugar a la manifestación alternativa del *Orgullo Migrante* bajo el lema «Con fronteras no hay orgullo», formada por grupos como Migrant+s Transgresor+s o la Acera del Frente. Algunos referentes internacionales de esta ola de producciones *queer* son Sexy ShocK, Antagonismo Gay (ambos de Italia), Act Up o el grupo *queer* israelí Black Laundry.

El K.G.L.B. surge en este panorama convencido de que hay un espacio por llenar dentro del universo militante que nos corresponde a los que creemos en que las luchas no sólo no han acabado sino que no han hecho casi ni empezar. La derogación de la Ley de Peligrosidad Social con la llegada de la democracia provocó que se buscaran otros frentes donde diagnosticar la homofobia que seguía vivita y colendo tras las imágenes engañosas de la tolerancia y la vista gorda institucionales.

Sin el referente del primer grupo queer del Estado español, recién disuelto, pero animados por el mismo espíritu inconformista que ha llevado a ocupar un planeta marica en la capital del Estado el K.G.L.B. surge en una ciudad pequeña y devastada por el militarismo-eclesiástico para seguir dando guerra en un montón de frentes abiertos por las voces discrepantes del movimiento gay que se niegan a reducir su espacio activista a una reguladora ley de parejas o a una proyección festivo-cultural cada 28 de Junio animados por los que más partida económica le sacan al evento reivindicativo.

El K.G.L.B. esta más cerca de los grupos que siguen articulando discursos de lucha, los que nos han hecho ver el lado marica de la insumisión o han puesto en cuestión la inviolabilidad de los armarios personales de grandes personalidades de la homofobia. Estamos más cerca de la denuncia de las agresiones que nos quieren hacer desaparecer del espacio público o de los ataques de los frentes derechistas y católicos que nos siguen considerando los enemigos de «la familia». Estamos por tanto, aquí, dispuestos a dar guerra y retomar la lucha en espacios a priori ya definidos como «imposibles» y «conflictivos» como puede ser el suelo burgalés y su invisibilidad marica-bollo. Esperamos empezar a dar respuestas a tanto silencio cómplice y desarticular desde nuestra lucha diaria el discurso domesticado de las reformas formales o la clonación ideológica.

En relación a prácticas artísticas feministas, *queer* y post-porno, colectivos como Girlswholikeporno (GWLP), Medeak, Post-Op, Ex Dones y O.R.G.I.A. han puesto en evidencia la necesidad de elaborar materiales visuales propios, desarrollando talleres colectivos de autoproducción pornográfica o trabajando en torno a las performances, el video arte o la fotografía. Las relaciones s/m y cómo se transforma el contexto en el que se ejerce la violencia cuando cambian su significado; el uso de objetos y juguetes sexuales; la perversión de los roles sexuales que cuestionan la naturalización de esos papeles y quiénes aparecen como sus sujetos legítimos; el uso de pornografía para alimentar la imaginación o la toma de referentes sexuales que alteran la cadena simbólica entre género, sexo y deseo son elementos que en definitiva dan cuenta de la diversidad de los cuerpos y del deseo más allá de lo preestablecido. GWLP han investigado en torno a las representaciones del sexo y el deseo en el terreno audiovisual, poniendo en marcha, a través de talleres y vídeo creaciones, la producción de representaciones del deseo en primera persona. Tal y como dicen ellas mismas, no creen en un porno hecho para mujeres porque supone encorsetarlo en el estereotipo de la sexualidad femenina como algo delicado, abarrotado de palabras suaves y caricias. En este sentido, no se definen ni como lesbianas ni como heterosexuales, y ni mucho menos, como bisexuales, sino en el interior de la multiplicidad de los deseos sin etiquetas, esos que plantean una huída abierta de los lugares naturalizados para el sexo y el género.[117] El trabajo de artistas como Annie Sprinkle, Del LaGrace Volcano o Diane Torr forma parte de la ola que recoge y extiende estas inquietudes, poniendo en evidencia los complejos vínculos entre sexo, identidad de género y orientación sexual. El recorrido por estos parajes ha desembocado en los últimos años en una corriente post-porno que intenta pensar en qué podría constituir un porno realmente distinto, capaz de desbaratar los roles de género y las códigos establecidos en el sexo y en las representaciones visuales.

---

117. Esta apuesta por desplazar radicalmente las categorías impuestas para las mujeres les ha permitido enfocar de un modo muy sugerente cuestiones tan peliagudas como la violencia, elaborando relatos e imágenes provocadoras en las que los roles se dan la vuelta y permiten al espectador / lector descubrir la dificultad que existe a la hora de pensar, por ejemplo, a las mujeres en el papel de «agresoras». La construcción de estos relatos no busca legitimar la violencia *per se*, tampoco minimizar los efectos de las relaciones de poder hombre / mujer, sino sacudir la naturalidad de las posiciones asumidas para los géneros en el inconsciente social e ir más allá del planteamiento de la violencia en términos víctimas / verdugos — mujeres / hombres. Aquí puede encontrarse un vídeo-relato de ficción de GWLP sobre la supuesta violación de una mujer a un hombre: http://girlswholikeporno.com/2007/02/19/hay-tantas-maneras-de-violarnos-capitulo-5/#comments

Con motivo de las Jornadas de Género celebradas en Sevilla en 2003 se creó el grupo Retóricas de Género que posteriormente pasaría a llamarse Grupo de Trabajo *Queer* (GTQ). El GTQ ha hecho esfuerzos por extender la teoría *queer*, indagando cómo la masculinidad y la feminidad se construyen como identidades fijas que definen los campos de lo normal y lo anormal, de lo uno y lo otro, y cómo este mismo mecanismo funciona para construir sujetos racializados, diseñando lugares centrales desde los que se miden y construyen las diferencias sociales. El GTQ realizó una acción en este sentido, alterando las categorías del DNI.[118] Con ello se ponía de relieve su función de frontera, de delimitación de la posibilidad de tránsito entre categorías, expresada en la crudeza del hecho inapelable de tener o no tener papeles. Para Gracia Trujillo, se trata de que «no podemos redecorar libremente nuestros DNIs, pero sí podemos mantener una vigilancia crítica respecto de las exclusiones que producen estas categorías

118. Manifiesto que acompañaba a la acción de GTQ en torno a la alteración de categorías del DNI.

A la memoria de Monique Wittig

¿DNI? **Documento**: resistiendo al archivo, al registro. **Nacional**: resistiendo al estado nación. **Identidad**: resistiendo a la identidad estable, natural. DNIs alterados. El DNI condensa muchas de las formas de intervención del poder. Con su alteración **RESISTIMOS**: Al nombre propio y sus marcas de género. Resistimos a los biopoderes. Violencia cultural: resistimos a las marcas. Violencia machista: 60 muertas en 2003. Violencia biológica transfóbica. Biolencia. DNI=ADNi: no somos mariclones. Gestionamos y desmontamos el DNI: Dragking No Identificado. Resistimos a la marca de género y sexo: nuestro sexo es S/M. Trabajamos nuestro culo. Resistimos a la filiación, al padre y a la madre, a la pareja universal. ¿Matrimonio? ¡Trimonio! Resistimos a un poder asesino, que condena a l@s migrantes a una muerte civil: la muerte civil es una forma de asesinato. Resistimos a un sistema de asignación de identidad que no permite la gestión autónoma del género ni del sexo. Cambio de sexo gratis ya. Resistimos porque hay cuerpos y políticas trans. El sexo es una migración, somos migrantes en tránsito. Somos sextranjeros. Somos extrangéneros. Resistimos a lo humano, a ser persona, sujeto o individuo. Nuestro sexo es protésico, cibernético, precario, múltiple. Cuerpos que importan. Cuerpos que soportan. Cuerpos que sudan. Drogamos nuestros cuerpos, los operamos, los hormonamos, los modificamos. Resistimos con cuerpos transfronterizos, abyectos, sucios, raros. Resistimos al cuerpo médico-policial. Resistimos al poder globalizado: del GT8 al OGT8. Resistimos al consumo rosa, a un 28 J de espacios acotados y privados. Bollera no es una marca, es un desorden global. Mensaje en una Botella: resistimos a la criminalización de l@s trabajador@s del sexo. Combatimos la matriz heterosexual, la lesbofobia, la homofobia y la transfobia institucionales. Okupamos los espacios de asignación de género y sexo, resistimos en los laboratorios: un desalojo heterosexual, otra ocupación maribollo. Resistimos con multitudes y diásporas queer, con proliferación de identidades: ciberbollos, osos, camioneras, drag king-kong, punkifemmes, transgéneros, intersexuales, maricones...

aparentemente neutras».[119] Como decíamos más arriba, lo *queer* es una pregunta, una inquietud, una sospecha, sobre la identidad y las múltiples diferencias que la constituyen pero, sobre todo, debe ser un aviso de los efectos materiales que tiene la jerarquización de las diferencias sobre la vida. El libro *El eje del mal es heterosexual* elaborado por el GTQ forma parte de un esfuerzo destinado a adentrarse en estas cuestiones.[120]

Sin embargo, al tiempo que se abordan estas cuestiones cobran fuerza otros interrogantes dentro de las políticas *queer* y los nuevos feminismos. En primer lugar, cómo escapar a la seducción de una nueva identidad de lo *queer* que tome lo marginal, la diferencia o lo múltiple como un lugar de llegada enfrentado a lo normal, la igualdad o lo Uno, y no más bien como un punto de partida para un desplazamiento subjetivo que muchas veces está muy lejos de ser evidente. Desplazarse implica cierto descentramiento que, a su vez, tiene que ver con asumir la inexistencia de un lugar habitable en términos de completud constitutiva: no sólo dejamos de ser lo que éramos, sino que tampoco llegamos nunca a ser de manera definitiva. La aventura de «salir de sí» implica un proceso de cuestionamiento que no se agota cuando se asume otra identidad, aunque se presente realmente distinta o radical; y en ocasiones supone un proceso íntimo, profundo, e incluso silencioso. Pero además, exige que nos preguntemos si al hablar de identidades múltiples y cambiantes estamos respondiendo realmente al reto que nos plantea nuestra propia identidad, en tanto que no podemos desprendernos de ella o manejarla al gusto, como pretenderían las lecturas más ingenuas, puesto que se trata de la necesaria solución, profunda e inconsciente, que cada sujeto da a su propia existencia. Es decir, ¿hasta qué punto se está tomando en serio lo que significa la identidad en el desarrollo inconsciente y consciente de un individuo? La construcción de movimientos *queer* con capacidad de afectar y ser afectados o profundizar en el problema de la identidad es uno de los grandes retos que se dibujan en este sentido.

En segundo lugar, cómo ligar el análisis de la producción de subjetividades heteronormativas con el de las nuevas formas de trabajo que emergen en el capitalismo actual. Pese a que, tal y como dice Butler, cuando se hace una crítica a la ordenación sexual se está criticando necesariamente un orden económico y social que sólo funciona

---

119. Trujillo, G., «Desde los márgenes. Prácticas y representaciones de los grupos *queer* en el Estado español» en GTQ, Romero, C.; García Dauder, S. y Bargueiras Martínez C. (eds.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2005, p. 34.

120. GTQ, *op. cit.*

y tiene sentido a través de esa determinada ordenación sexual,[121] es necesario explicitar en qué consiste la relación entre la producción de subjetividades (formas de socialidad, sexualidad, hábitos, deseos, necesidades) y el contexto en el que se producen (las relaciones de producción y reproducción de la fuerza de trabajo en las que se enmarcan). Si el capitalismo hoy no es sólo una cuestión económica, sino principalmente subjetiva, comprender las relaciones existentes entre una y otra se convierte en una compleja pero imprescindible tarea. Estas relaciones adquieren dos significados: por una parte, la construcción de las identidades sexuales, de género y raza está vinculada a un determinado modelo productivo que se apoya en fenómenos como la división sexual del trabajo, la segmentación étnica del trabajo o la feminización de la pobreza. El régimen heterosexual, los roles de género y el régimen de fronteras se entrelazan con la estratificación y cualificación del trabajo a escala global, recluyendo en esferas invisibles a trabajadores y trabajadoras migrantes, con especial incidencia en las mujeres y personas LGTB (lesbianas, gays, transexuales y bisexuales), que habitan los circuitos hiper-precarizados de la globalización.

Por otra parte, se trata de comprender de qué modo el abanico de cualidades que definen la identidad actualmente (precariedad, flujo, cambio, incertidumbre, movilidad, capacidad creativa) no sólo se despliega como deseo de ruptura con lo establecido, sino también como un excedente impuesto por los nuevos modos de producción. En este sentido, la identidad (en tránsito, inestable) a la que se refieren las políticas *queer* emerge en un contexto que lo posibilita. El tipo de identidad afirmada se sitúa en el interior y no en el exterior de un marco más amplio en el que los estilos de vida, las relaciones sociales y el trabajo (afectivo, creativo, inmaterial) se entrelazan de manera compleja y diversa. La trasgresión no constituye hoy, en sí misma, un estilo ajeno a los mercados: la diferencia se ha puesto a trabajar para el capital.[122] En este sentido, afirmar la diferencia deja de ser un acto

121. Butler, «El marxismo y lo meramente cultural», *New Left Review*, núm. 2, Madrid, Akal, 2000, pp. 109-121.

122. «Hoy en día, cada vez más, el aparato cultural económico mismo, para reproducirse en las condiciones de competitividad del mercado, no sólo precisa tolerar, sino directamente incitar efectos y productos de choque cada vez más fuertes. Baste recordar recientes tendencias en las artes visuales: ya pasaron los días en los que teníamos sencillas estatuas o cuadros enmarcados, lo que tenemos ahora son exposiciones de marcos mismos sin pinturas, exposiciones de vacas muertas y sus excrementos, vídeos del interior del cuerpo humano (gastroscopias y colonoscopias), inclusión de olores en la exposición, etc. Nuevamente aquí, como en el dominio de la sexualidad, la perversión ya no es subversiva: los excesos chocantes son parte del sistema mismo, el sistema se alimenta de ellos para reproducirse a sí mismo». Zizek, S., *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal, 2005.

evidente de ruptura, se traduce en desigualdad, fragmentación de la vida social e individualismo; el cambio constante al que estamos sometidos en imposibilidad de parar a respirar, la movilidad en obligación, la precariedad en miedo o soledad y la improvisación en angustia ante lo incierto. Habría que pensar entonces si es posible afirmar las diferencias teniendo en cuenta esta nueva condición, entendiendo que quizás es necesario diseñar y reinventar nuevas estrategias.[123]

La tarea de tomar en cuenta el marco de las relaciones de producción en el que se insertan los procesos de subjetivación ha sido progresivamente desplazada por algunas interpretaciones culturales de corte relativista de lo *queer*, que lo presentan como un acto individual y estético desligado de todo tipo de procesos materiales. El esfuerzo, en este sentido, realizado por los primeros grupos *queer* en el Estado español ligando las prácticas bolleras y maricas con las luchas contra la discriminación; elaborando el sida como problema común, político, más allá del caso particular y las identidades; repensando la insumisión como crítica a un orden de valores; o la contundencia frente al neoliberalismo y al consumo rosa ofrece importantes pistas sobre cómo conectar luchas en un contexto de crítica más amplio a las políticas globales, en el que separar las implicaciones materiales de las discursivas deja de tener sentido.[124]

Por último, actualizar temáticas como la precariedad (y qué ha significado para la atomización de la existencia, la ruptura de los vínculos sociales o el triunfo del individualismo) a la luz

---

123. «Sin duda, habría que apoyar la acción política *queer* en la medida en que "metaforice" su lucha hasta llegar —de alcanzar sus objetivos— a minar el potencial mismo del capitalismo. El problema, sin embargo, está en que, con su continuada transformación hacia un régimen "postpolítico" tolerante y multicultural, el sistema capitalista es capaz de neutralizar las reivindicaciones *queer*, integrarlas como "estilos de vida". ¿No es acaso la historia del capitalismo una larga historia de cómo el contexto ideológico-político dominante fue dando cabida (limando el potencial subversivo) a los movimientos y reivindicaciones que parecían amenazar su misma supervivencia? Durante mucho tiempo, los defensores de la libertad sexual pensaron que la represión sexual monogámica era necesaria para asegurar la pervivencia del capitalismo; ahora sabemos que el capitalismo no sólo tolera sino que incluso promueve y aprovecha las formas "perversas" de sexualidad, por no hablar de su complaciente permisividad con los varios placeres del sexo. ¿Conocerán las reivindicaciones *queer* ese mismo fin?». Zizek, S., *¿Quien dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción,* Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 269-275.

124. La publicación del KLGB que hemos mencionado, *Non-Grata* de LSD y especialmente la revista *De un plumazo* (de La Radical Gai), así como *Planeta Marica* constituyen un buen ejemplo de un enfoque de lo *queer* capaz de recorrer y cuestionar el marco social y político más amplio en el que se insertan sus reflexiones. Algunos números de *Planeta Marica* pueden encontrarse en la página de Javier Sáez: http://www.hartza.com/QUEER.html

de la mercantilización de la vida en su conjunto (en un espacio en el que lo común ha sido borrado, ¿cómo se introduce el mercado en la vida?), parece imprescindible, también como fenómeno que afecta a la constitución de las propias identidades LGTB.

En resumen, el problema de la identidad de lo *queer* y la construcción de movimientos realmente plurales, el análisis de los vínculos entre subjetividad y modos de producción o la actualización de las temáticas, tomando en cuenta la importancia que ha cobrado en las últimas décadas la esfera cultural o la precariedad, son algunos de los retos que se abren para las políticas *queer* del siglo XXI.

Insumisión, antimilitarismo y feminismo. La lógica de guerra como imposición de diferencias

Una de las cuestiones que en los años noventa permitió que se cruzasen diferentes movimientos y colectivos fue el antimilitarismo. Feministas, lesbianas, transexuales y gays coincidieron en la crítica a la institución militar, en la que se fortalecían y ensalzaban valores machistas y se perpetuaba la rigidez de la norma heterosexual, los roles de género y la subordinación de la mujer. Para las feministas, el sistema militar se extendía fomentando el control de la población, en concreto de las mujeres, al propugnar el sometimiento, imponer jerarquías y exigir que cumpliesen con el papel de reproductoras y mantenedoras de la vida. Frente a una práctica de dominio sobre el otro, las feministas exigían el reconocimiento de las diferencias y el apoyo mutuo. Aunque desde los orígenes del movimiento antimilitarista estuvieron presentes las relaciones con el feminismo, sería en la Declaración Ideológica que el MOC (Movimiento de Objeción de Conciencia) suscribe en su II Congreso en Madrid, en 1986, cuando se insiste de manera explícita en «la necesidad de desarrollar un espíritu renovador y no machista en las relaciones personales».[125]

En el contexto de esta crítica a los valores, la insumisión al servicio militar y a la norma heterosexual se hicieron consignas aliadas: muchos maricas se hacían insumisos, a las transexuales se les expulsaba u obligaba a entrar en el ejército y las lesbianas y feministas lo criticaban como una de las grandes instituciones heteropatriarcales.

---

125. Lorenzo, J., «Antimilitarismo y feminismo. Las mujeres, la campaña Insumisión y 25 años desobedeciendo» en Aguado, A. (ed.), *Mujeres, regulación de conflictos sociales y cultura de paz,* Valencia, Universidad de Valencia, 1999.

De ahí la campaña Insubmissió Marika (bajo el lema «somos insumisos porque somos marikas») lanzada por el FAGC en 1997.[126] O la aparición de diferentes grupos antimilitaristas de mujeres, la creación de redes por la paz y los encuentros o jornadas celebrados en ámbitos feministas desde los años ochenta y a lo largo de los noventa.[127]

El movimiento de insumisión contribuyó decisivamente a la experimentación de los movimientos sociales en los años noventa, cuestionando las identidades y situando la política en el centro de la vida cotidiana. No existían líderes, se trataba de un movimiento impredecible, heterogéneo, abierto, sin proyecto que lo transcendiese, sin objetivos definidos y sin una línea organizativa a seguir.[128] «Insumisión total» fue la consigna lanzada frente al orden de cosas existente; con ella se hizo visible tanto la denuncia a los viejos esquemas

---

126. Una noticia aparecida en *El Periódico* el día 14 de enero de 1997 recogía el siguiente caso: «Sergi García Hornos, el primer insumiso catalán que se declara "marica" para no cumplir el servicio militar, convirtió ayer el pasillo de los juzgados en un espectáculo. Sergi no llegó a ser juzgado ayer, como estaba previsto, porque se le aplicará el nuevo Código Penal, lo que implica que su caso lo tramitará la Audiencia de Barcelona por la elevada pena de inhabilitación que se solicita, 10 años. Sergi, de 23 años, llegó al juzgado vestido con pantalones cortos y ceñidos de color rojo, medias púrpura, gorra y pendiente. En las puertas de los juzgados, donde le esperaba un grupo de simpatizantes, organizó una puesta de escena al estilo de Hollywood. Sergi firmó y repartió fotografías suyas ataviado de *drag queen* mientras explicaba a sus seguidores los motivos por los que se declaraba insumiso. El acusado afirmó que "el Ejército no sirve para nada" y preguntó a los que dicen que está para proteger: "¿Dé que me protegen?, ¿de una sociedad que me discrimina?, ¿de una ciudad que permite que los cabezas rapadas te apaleen en un parque?"».

127. En 1992 se crea el grupo Dones per Dones a raíz del inicio de la guerra en los Balcanes y a lo largo de los noventa se crean diferentes grupos de Mujeres de Negro en algunas ciudades. En junio de 1997 se realiza un Encuentro Estatal de Mujeres Antimilitaristas en La Eskalera Karakola en el que participan otros grupos como el Colectivo de mujeres antimilitaristas Calzaslargas de Madrid, el grupo Adrianes de Valencia y mujeres antimilitaristas de otros lugares como Cantabria, Sevilla y Zaragoza. La Asamblea de Mujeres de Málaga también organizó un encuentro específico de «Mujer y Antimilitarismo» en Puerto Real (Cádiz), al que se sumaron mujeres de toda Andalucía, Valencia y Cantabria. Estos encuentros sirvieron para consolidar redes e impulsar la creación de otras nuevas. Las feministas autónomas de Zaragoza, desde el colectivo Ruda, estuvieron también fuertemente vinculadas al movimiento antimilitarista junto a grupos como el CAPI o MILI KK, organizando actividades que ligaban la práctica feminista con la insumisión, muchas de ellas celebradas en espacios okupados.

128. «Del mismo modo que "el Estado no tiene esencia", la insumisión tampoco. Quizás haya que empezar a aceptar que no hay más razón de la rebelión, sino diversas actitudes concretas de respuesta. La trama de la razón es la esperanza: hay un sentido, una justicia, un paraíso final, llámese saber objetivo de la ciencia, cielo o sociedad sin conflictos. La potencia subversiva de la insumisión no procede de una razón absoluta, sino de la pérdida del miedo. Y también del azar». Sáez, J., «Insumisión y disipación», *Archipiélago*, núm. 7, 1991.

que impregnaban la sociedad como la incredulidad latente ante los grandes proyectos ideológicos o los programas de partido.

La aparición de Women in Black supuso un salto cualitativo para la actualización de los discursos antimilitaristas y sus relaciones con el feminismo. Mujeres de Negro nace en 1989 cuando 6.000 mujeres palestinas, israelíes, europeas y americanas vestidas de negro, atravesaron Jerusalén de Oeste a Este para protestar por la ocupación israelí. Más tarde, en Belgrado, mujeres de todas las nacionalidades y religiones en conflicto se unieron en 1991 para protestar públicamente contra la guerra, denunciando a sus cabecillas y la complicidad internacional, cuestionando el papel de los cascos azules.[129] Este grupo hizo especial hincapié en cómo las identidades son instrumentalizadas en conflictos como el palestino-israelí o la guerra de los Balcanes, donde la búsqueda de la identidad es prerrequisito y justificación para la guerra. Mujeres de Negro veían en la exigencia de dicha búsqueda una ofensiva contra la complejidad de la vida y la convivencia entre diferentes, promovida con fines bélicos.[130] Es ahí donde atacaron, reelaborando radicalmente los discursos dominantes sobre las mujeres, la paz y el antimilitarismo.

En primer lugar, Mujeres de Negro no partían de una vinculación natural entre las mujeres y la paz, sino de una práctica construida en el día a día entre mujeres en la propia experiencia de la guerra. No se trataba de una mística de lo femenino, sino de resistencias conjuntas, trabadas a pulso. Una apuesta por politizar la situación en lugar de asumir el rol de cuidadoras en la guerra. En segundo lugar, desplazaron el conflicto de un marco estrictamente nacional a un marco global. La

129. Lorenzo, J., *op. cit.*, pp. 177-200.

130. Stasha Sajovic, militante de Mujeres de Negro en Belgrado habla sobre la crisis de la representación y el divorcio entre la gente y las diferentes instancias de poder: «Porque allí son tres juntas militares, y la población civil inerme. Los líderes de las juntas militares serbia, croata y musulmana, instrumentalizan el sufrimiento y las víctimas de la población civil para obtener fines políticos. […] El hecho de que en la presidencia de Bosnia podamos encontrar un serbio, un croata, un musulmán no significa que sea una presidencia democrática, un órgano de gobierno democrático. Este tipo de democracia lo aprueba también Milósevic en los siguientes términos: cercanos colaboradores de Milósevic son personas de minorías en Serbia, como la minoría húngara. Ese húngaro no representa a la minoría húngara, como tampoco en Bosnia los que forman parte de esa presidencia representan a sus colectivos. Eso ya forma parte de un régimen anterior en el que se hacían cuotas nacionales, tanto con serbios como con croatas, con lo cual se pretendía satisfacer un modelo democrático pero no lo era de verdad, porque eso es un gobierno plurinacional, pero no es democracia política, y eso lo sabemos. ¿A quién representa la ministra húngara de derechos humanos? Todos los húngaros la rechazan, no representa a nadie, es solamente una apariencia […]». Entrevista a Stasha Sajovic realizada en la Universidad de Zaragoza en 1993 y publicada por la revista *Mambrú*.



guerra dejó de entenderse como un conflicto entre naciones o países; se trataba, más bien, de una lógica destinada a separar a las personas entre sí, instrumentalizando, como hemos señalado, las identidades étnicas, culturales, raciales, religiosas y nacionales. La lógica de guerra muestra esta separación como algo inevitable; y el campo de batalla deja de ser la línea del frente, desplazándose a la vida. La cuestión es entonces cómo romper el cerco: derrumbar barreras, traspasar fronteras y construir amistades con las que revolver identidades y volver a encontrarse. Cuando mujeres de diferentes países en conflicto y de otras partes del mundo, como el caso de las palestinas e israelíes o las serbias, bosnias y croatas marchan juntas cogidas del brazo están desafiando la verdadera esencia del poder, con la que se construyen muros e identidades infranqueables que justifican la guerra. Por eso, Mujeres de Negro reclamaban el protagonismo de las personas frente a los discursos del poder: «No habléis en nuestro nombre, nosotras hablamos en nuestro propio nombre». Pero Mujeres de Negro innovaron, además, en otros sentidos.

Se enfrentaron con las representaciones sociales y mediáticas que presentaban a las mujeres como víctimas. Reprobaron las secuencias infinitas que aparecían en los medios de comunicación sobre su dolor para justificar las intervenciones militares que ellas mismas estaban repudiando y que eliminaban su propia capacidad de palabra y acción. Por el contrario, Mujeres de Negro dijeron: «No existen víctimas, existen protagonistas de la resistencia».[131]

En segundo lugar, exploraron las relaciones entre sus protestas y el arte; hicieron de plazas y calles lugares donde expresar la resistencia y la crítica. Dibujos en aceras, velas improvisadas, exposiciones itinerantes, manifestaciones públicas, representaciones teatrales, y la creación de un símbolo doble en su lucha: el negro y el silencio, que muestra el significado del horror y la guerra, pero que también habla de la no violencia y de la capacidad de resistencia de las mujeres.

---

131. Y explican: «Todos ellos no desean demostrar ni reconocer lo que nosotras sabemos, lo que el movimiento internacional de mujeres y de paz reitera: las mujeres en Serbia, y en todas las repúblicas de las ex Yugoslavia, son las más activas y más numerosas en la resistencia a la guerra, las mujeres encabezan la mayoría de los grupos de paz, organizaciones para los derechos humanos y otras organizaciones no gubernamentales». Informe de actividades de Mujeres de Negro, 1996.

Por último, ensayaron una política de redes y alianzas a nivel global, de encuentros con grupos de todo el mundo en los que más allá del modelo de solidaridad de los grupos internacionalistas de los ochenta, se trataba de vincular diferentes luchas, dotar a las redes de entidad propia, pero manteniendo la singularidad de cada grupo, colectivo y organización. Rápidamente, los mensajes y las consignas de Mujeres de Negro se expandieron por todo el mundo y se crearon grupos en otros países; actualmente la Red Internacional de Mujeres de Negro está presente de todos los continentes. En el caso del Estado español, a lo largo de los años se fueron creando grupos de Mujeres de Negro en ciudades como Barcelona, Bilbao, Zaragoza, Cantabria, Castellón, Madrid, Málaga, Palma de Mallorca, Sevilla, Valencia y Gran Canarias.

En 1996 se celebró el V Encuentro Internacional de la Red de Solidaridad de Mujeres contra la Guerra-Mujeres de Negro en Serbia, al que fueron una veintena de mujeres del Estado español, incorporando estas nuevas reflexiones a los debates antimilitaristas y a los movimientos sociales.[132] A finales de los noventa, diferentes colectivos,

---

132. Artículo de Isabel Meléndez del colectivo Ruda sobre su experiencia en el encuentro de Mujeres de Negro de 1996 en Serbia; publicado en la revista *La Calle*, Zaragoza, otoño de 1996.

Mujeres de unos dieciséis países nos reunimos estos días para intercambiar experiencias, pensamientos y reflexiones. Es el IV encuentro que, con gran esfuerzo y ánimo han organizado las Mujeres de Negro de Belgrado. En los intercambios hubo mujeres activistas de Croacia, Macedonia, Kosovo, Serbia, Eslovenia, Montenegro, Bosnia-Herzegovina, Israel, Suiza, Alemania, Italia, Bélgica y España entre otros lugares. […] Este año asistimos menos mujeres que años anteriores debido a las trabas policiales y militares […] Me resulta difícil transmitir todos los sentimientos, emociones, ideas, que ante situaciones tan dramáticas como las que genera una guerra y la militarización de nuestras vidas, compartimos y por otra parte, exteriorizar la fuerza que emana de las mujeres que están viviendo en todas las facetas de su vida el conflicto. En estos encuentros sentí realmente que la solidaridad entre mujeres no tiene fronteras ni obstáculos, que mientras el ejército croata bombardeaba la Trajina y ocupaba k.o., Rosa de Split, abrazaba, debatía propuestas, reían con Stasa de Belgrado o con Iguale de Kosovo; juntas las mujeres de las diferentes repúblicas de la exYugoslavia hacen esfuerzos por superar el papel de víctimas, sin pasar por alto la desigualdad de condiciones, independientemente de que la guerra afecta a todas. Estas mujeres demuestran a sus pueblos, y a los gobiernos, y a la Comunidad Internacional (cómplice hipócrita de la limpieza étnica) que la convivencia es posible y que es inaceptable que se desee lo contrario. La destrucción y la manipulación alimenta los odios, odios que estas mujeres superan compartiendo y trabajando la autoayuda. A través del intercambio de testimonios gritan que es el Estado quien genera el nacionalismo, que la violencia tiene un código étnico y económico, que la violencia tiene sexo; y practican desde la dureza de lo que las rodea la desobediencia civil.

junto a Mujeres Negro, realizaron acciones contra la guerra de los Balcanes. En una de ellas, en Madrid, La Eskalera Karakola, Mujeres de Negro y otros colectivos ocuparon el Ministerio de Hacienda y Economía. Se extendió una pancarta, se esparcieron vísceras por el suelo y varias mujeres se desnudaron, rociadas con pintura roja, denunciando la brutalidad con la que la guerra se inscribe en los cuerpos de las mujeres con el consentimiento internacional. Pedían que se realizase la objeción fiscal, opción que los contribuyentes tienen para desviar el dinero destinado al gasto militar a organizaciones y proyectos sociales. En Barcelona, en mayo de 1999, se tomó Plaza Cataluña y en Sevilla, en la plaza del ayuntamiento, cada jueves mientras duró la intervención de la OTAN en Kosovo se hizo una concentración, al igual que en otras ciudades como Palma de Mallorca o Valencia, donde la Plaza de la Virgen dio cita durante semanas a la concentración que Mujeres de Negro protagonizaron hasta el final de la intervención de la OTAN. También se realizaron protestas cuando comenzó el ataque estadounidense contra Afganistán en 2002 (simulando, por ejemplo, un bombardeo en el corazón del paseo de la Feria del Libro de Madrid) y contra la ofensiva del gobierno de Ariel Sharon en 2003, improvisando una cadena humana alrededor del Ministerio de Asuntos Exteriores.[133]

---

133. Octavilla repartida por La Eskalera Karakola contra la ofensiva del gobierno de Ariel Sharon en 2003.

Insistimos en que la crítica no fracase en este momento:

1) Esta crítica ha de decir, primeramente, que la masacre emprendida por Sharon aspira a volver a situar la causa palestina en su «justo» sitio: el del terrorismo, reduciendo las aspiraciones de autogobierno a expresiones de violencia y rabia carentes de sentido.
2) Esta crítica ha de decir, también, que la lógica de la identidad patriótica, con su sistema de valores raciales, religiosos y sexuales, llega incluso a justificar el etnocidio. Y que lo único que consigue es alimentar la desesperación y con ella la continuidad de la violencia.
3) Esta crítica ha de decir que a partir del 11-S se simplifican los problemas socio-políticos convirtiéndolos en guerras que no son sino verdaderas masacres contra la sociedad civil y criminalizando los movimientos sociales, dejando a todos ellos fuera del diálogo, de la posibilidad de expresión y de la defensa de formas de organización social que pudieran representar una alternativa al estado de injusticia global existente.
4) Que frente a la imposición de una lógica militar normalizada y cotidiana que polariza todo discurso y hace bandos homogéneos queremos romper con los discursos simplificadores que pasan por alto intencionadamente la realidad plural de toda sociedad, que nunca responde a una única identidad, sino que se encuentra atravesada por las complejas historias y relaciones de las clases, los géneros y las etnicidades.

En un sentido similar, algunas prácticas *queer* han visto cómo la lógica de guerra implica una fijación de las diferencias que, como ocurre en el caso del género y el sexo, responde a una política que genera desigualdad, discriminaciones, injusticia (donde unas identidades, unas vidas, valen más que otras); y al fijar la identidad se reduce la complejidad inherente de todo sujeto.

El colectivo Aswat,[134] grupo de lesbianas palestinas, es un ejemplo de resistencia a esas políticas. Su crítica se dirige al mismo tiempo a la ocupación israelí, a la sociedad patriarcal y al régimen heterosexual. Para ellas, una cuestión no puede ir después de la otra, del mismo modo que la identidad no puede dividirse en parcelas estancas, como si cada cuerpo pudiese desprenderse de una parte de lo que es; resulta imposible separar el ser lesbiana del ser palestina del ser mujer: la identidad es múltiple y cualquier pretensión de cosificar una u otra es ir en contra de la integridad de las personas. De ahí que la lucha contra el sistema heteropatriarcal no pueda separarse de la lucha frente a la ocupación israelí. Aswat plantea la necesidad de visibilizar y cuestionar al mismo tiempo todas las ocupaciones: la israelí, la machista y la heterosexual. Aswat participó entre los grupos *queer* que se rebelaron en 2006 contra el discurso del gobierno de Ariel Sharon que defendía la celebración de la Gay Parade en Tel-Aviv, con la intención de convertirse en un símbolo de progreso y libertad, próximo a Occidente, frente a la comunidad árabe, presuntamente homofóbica y atrasada. Colectivos de varias partes del mundo decidieron intervenir críticamente en la misma llevando ese año el encuentro *queer* anual (*Queer*uption)[135] a la ciudad de Tel Aviv.

El movimiento de insumisión como un movimiento que traslada el gesto insumiso a otros ámbitos de la vida y el poder; Mujeres de Negro que frente a la utilización instrumental de las identidades propone romper fronteras, crear redes globales e inventar símbolos contra la guerra; o las mujeres de Aswat que se rebelan en clave *queer* contra la ocupación de territorios y cuerpos, han puesto sobre la mesa

---

Insistimos en que la PAZ NO ES MERAMENTE AUSENCIA DE GUERRA, saludamos y apoyamos la iniciativa de los grupos que desde Israel y Palestina están quebrando la lógica del ESTADO DE GUERRA GENERAL CONTRA LA POBLACIÓN PALESTINA, así como la de los desertores y los activistas internacionales».

134. La web de Aswat es http://www.aswatgroup.org/english/

135. El *Queeruption* comienza a celebrarse en 1998 en Londres. Le siguen los encuentros anuales en diferentes ciudades: Nueva York (1999), San Francisco (2001), Londres (2002), Berlín (2003), Ámsterdam (2004), Sydney (2005), Barcelona (2005), Tel- Aviv (2006), Vancouver (2007). Existe una web del *Queer*uption: http://www.*queer*uption.org/



la necesidad de pensar la guerra más allá del momento de la batalla, como modulación social en su conjunto, en un contexto donde el orden mundial, el miedo y la cada vez mayor privatización de la vida se han anudado de manera íntima y profunda.

4. Pensar desde la diferencia

El cuerpo viviente se convierte en objeto a gobernar no tanto por su valor intrínseco, sino porque es el sustrato de la única cosa que verdaderamente importa: la fuerza de trabajo como suma de las más diversas facultades humanas —potencia de hablar, de pensar, de recordar, de actuar, etc. La vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial —que, de por sí, es no presente. Por esto, sólo por esto, es lícito hablar de biopolítica. El cuerpo viviente, del cual se ocupan los aparatos administrativos del Estado, es la señal tangible de una potencia todavía no realizada, el simulacro del trabajo todavía no objetivado o, como dice Marx con una expresión muy bella, del «trabajo como subjetividad».[136]

El cambio de paradigma

La explosión de las diferencias ha tenido consecuencias políticas, ontológicas y epistemológicas en el seno de los feminismos. Estas consecuencias han supuesto una modificación definitiva de nociones que habían ocupado un lugar central en el núcleo de las teorías feministas, tales como las ideas de sujeto, mujer, patriarcado y poder, y transforman, en palabras de Michele Barret, el paradigma del feminismo, basado hasta entonces en la preexistencia de una esencia colectiva que unía a todas las mujeres y posibilitaba la lucha común.

136. Virno, P., *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2003, p. 43.

Este cambio viene acompañado de una transformación general que se da en el interior del pensamiento contemporáneo. Para Seyla Benhabib, este cambio de paradigma de la filosofía contemporánea se expresa en un desplazamiento que va de la conciencia al lenguaje, de lo denotativo a lo activo, de la proposición al acto de habla.[137]

El énfasis en lo construido, en la capacidad de los discursos para intervenir en la realidad y en el carácter múltiple de las relaciones de poder, a través de las lecturas postestructuralistas de autores como Derrida, Foucault, Althusser, Barthes, Lyotard o Lacan, ha sido interpretado por algunas feministas como un desprecio hacia las condiciones materiales reales que viven las mujeres, desarmando, sin dar lugar a otras alternativas, el corazón teórico que permitía pensar la explotación de las mujeres como colectivo, las desigualdades de género y las injusticias sociales derivadas del patriarcado. En este sentido, Sylvia Walby afirma que los análisis del nuevo capitalismo han ido demasiado lejos, ya que la fragmentación infinita y su excesiva complejidad impiden nombrar de modo alguno al capitalismo, al racismo o al patriarcado, y que conceptos como género, clase y sexo puedan ser formulados desde una posición internacionalista y no meramente particular y subjetiva. Walby afirma que se ha descuidado el contexto en el cual se producen las relaciones de poder, dando lugar a análisis dispersos que impiden ver qué grupos sociales están oprimidos por otros. Esta dispersión, junto con la poca importancia que dan a los análisis económicos, hace que los análisis de género de la tradición foucaultiana sean a su juicio excesivamente imprecisos.[138]

En el Estado, el desplazamiento hacia lo discursivo y lo simbólico se ha interpretado en algunos casos de manera negativa y problemática, como un desapego forzado de la experiencia real de las mujeres.[139] Según esta interpretación, se estaría hablando de las mujeres pero sin tomar en cuenta a las mujeres reales, distinción que habría permitido a algunos filósofos postestructuralistas hacer de lo femenino la expresión por antonomasia de la diferencia (frente a la razón occidental) a través de conceptos como alteridad, *devenir femme* o *differánce*. En este sentido, estaríamos asistiendo a una

---

137. Barret M. y Philiphs A. (comp.), *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 217.

138. Walby, S., «¿Pos-posmodernismo?» en Barret M. y Philiphs A. (comp.), *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 45-66.

139. Tubert, S. (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003; principalmente el artículo de Molina, C., «Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado».



sustitución progresiva del sexo por el género, haciendo que lo discursivo y no lo material tengan un peso mayor sobre la realidad.[140] Además, en el género parece que se difumina todo tipo de conflictividad social, vaciando su sentido político, dado el auge de las políticas de género, que entre otras cosas, no van necesariamente acompañadas de una visión feminista. Otros análisis similares apuntan que, si bien es cierta la necesidad de llevar a cabo una revisión del sujeto del feminismo, las políticas *queer* se han movido en un espacio meramente estético o teatral, incapaz de producir ningún tipo de efecto político o ético. Sugieren que el excesivo protagonismo que se le ha otorgado al género ha olvidado otros cruces como la sexualidad, la raza, la clase o la religión. El género aparecería en esta versión discursiva incapaz de dar cuenta de los efectos del patriarcado, como un juego del que pueden disfrutar solamente algunas privilegiadas.[141] Otra de las preocupaciones gira en torno al abandono del sujeto del feminismo y las posibilidades de seguir construyendo luchas feministas tras el desplazamiento de las políticas de la identidad y la explosión de las diferencias. Es cierto que las prácticas feministas y las políticas *queer* abren nuevos interrogantes, algunos de los cuales tienen que ver con las preocupaciones que expresan estas autoras: el peligro de la estetización de los movimientos en los países del Norte, la complejidad a la hora de señalar las fuentes de poder, la dificultad de usar el lenguaje de la justicia social y de los derechos,[142] la sensación de irrealidad de la propia realidad (banalización, espectáculo), la despolitización generalizada y la confusión sobre la cuestión del sujeto del feminismo. Pero para abordar estas

---

140. Un ejemplo reciente de esta lectura es el trabajo de Asunción Oliva, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 2009.

141. Molina, C., «Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado» en Tubert, Silvia (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003, pp. 123-160.

142. Fraser, N., «Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler», *New Left Review*, núm. 2, 2000.

inquietudes es necesario, primero, pensarlas desde otras coordenadas. Detengámonos un momento aquí.

Una de las principales cuestiones que los nuevos feminismos y las políticas *queer* están planteando es la necesidad de hacerse cargo del fin de las oposiciones entre lo simbólico y lo material, entre lo estético y lo ético, entre lo micropolítico y lo macropolítico, entre la subjetividad y el poder, entre los discursos y los efectos materiales del patriarcado. El género, tal y como lo han leído las críticas de la perspectiva discursiva, se coloca en el primer término de la oposición, vinculado meramente a lo simbólico, a lo estético, a lo micropolítico, a lo subjetivo y a los discursos. Desconectado completamente del otro par, aparece, evidentemente, como un concepto que no tiene capacidad para dar cuenta de la realidad material, del poder y de una dimensión intersubjetiva, común, más allá de lo particular. Sin embargo, cuando Foucault escribe *Las Palabras y las Cosas*[143] no pretendía aplaudir un nuevo giro filosófico que privilegiaría las palabras sobre las cosas sino, en otro sentido muy distinto, investigar el significado de la *y* que aparece uniendo los dos términos de la dicotomía: lo que relaciona de manera esencial lo visible y lo enunciable. Se trataba de pensar sus relaciones y cuáles son sus efectos sobre los modos de ver y comprender la realidad, efectos absolutamente reales y materiales. Esas conexiones, invisibilizadas por el pensamiento occidental, han permitido que se dibujen esferas radicalmente separadas entre el mundo de los sujetos y el de los objetos, presentando en este último polo elementos como el cuerpo, el sexo, la naturaleza o las «cosas» en general, lo cual ha permitido a su vez construir determinados marcos de legitimidad y de normalidad a lo largo de la historia. En un gesto similar al de Foucault, cuando Butler intenta desvelar el carácter construido del sexo y habla de la performatividad del género, lejos de estar relegando el género a uno de los dos polos de la dicotomía, está reelaborando esos conceptos y sus relaciones: cómo lo simbólico se entrelaza de manera íntima con lo material.

Buena parte de la izquierda, que ha centrado sus luchas en el paradigma económico, ha criticado y menospreciado a los feminismos por considerarlos secundarios, supuestamente más preocupados por aspectos subjetivos o por cuestiones relacionadas con lo estético y lo cultural (la sexualidad, la raza, el género). En cierta medida, el peso de esta interpretación ha conseguido relegar a algunos movimientos a un plano secundario: es lo que ocurre con el feminismo en el seno de la izquierda en general, pero es también lo que ocurre con los nuevos feminismos en el seno de cierto feminismo dominante de la

143. Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Madrid, 2006 [1966].

igualdad, que considera que éstos no se preocupan por lo verdaderamente importante y que, con la fragmentación del sujeto, han fragmentado también la lucha. En el año 2000 Judith Butler publicaba en la revista *New Left Review* un artículo con el título «El marxismo y lo meramente cultural». En él hacía frente a las críticas que afirmaban que el énfasis puesto por determinados movimientos en lo cultural había llevado a dividir a la izquierda, a abandonar el proyecto materialista marxista, a no abordar las cuestiones de equidad y de redistribución económica (en alusión a Nancy Fraser, quien la contestaría en un artículo posterior) y que no ofrecía una visión seria y global de la interrelación sistemática de las condiciones sociales y económicas.[144]

Contestando a estas cuestiones, Butler explicaba cómo las luchas *queer* se han visto enmarcadas en el paradigma de lo meramente cultural. Las feministas socialistas, dice Butler, ya en los años setenta y ochenta plantearon la cuestión decisiva de cómo los modos de producción se encuentran siempre vinculados a determinadas formas de asociación social y a determinados modos específicos de cooperación.[145] Cómo se da esa cooperación y cómo llega un modelo (basado en el régimen heterosexual, por ejemplo) a normalizarse y a hacerse pasar por «lo natural» excluyendo a otros, es una pregunta importante en cuya respuesta se encuentran entrelazados los nudos existentes entre lo cultural (la ideología) y la organización de la producción. En este sentido, podemos ver cómo la familia nuclear y el régimen heterosexual es un modelo propio de una producción organizada en torno a la fábrica fordista y apoyada de manera invisible en el hogar; cuando ese modelo de producción estalla, la forma de cooperación social gravita sobre una nueva concepción donde lo individual cobra fuerza, la familia tradicional pierde peso y aparecen nuevas y multiformes versiones familiares (madres solteras, parejas homosexuales, amigas con y sin hijos, ancianos acompañados, etc.). Tal y como dice Butler, no se trata solamente de hacer descripciones de cómo está ordenado el mundo y de lo que ocurre en él, sino de preguntarse por los modos en los que realidades y situaciones llegan a presentarse como estables e inamovibles, es decir, cómo tomamos algo de nuestro mundo por natural y cuáles son las condiciones de posibilidad que lo permiten. En este sentido, el orden sexual (la forma de cooperación que implica, la forma de vida que promueve) aparece directamente ligado a la economía política;

---

144. Butler, J., «El marxismo y lo meramente cultural», *New Left Review*, núm. 2, Madrid, Akal, 2000, pp. 109-121.

145. En el capítulo 3 veremos estas relaciones en el caso paradigmático del trabajo doméstico.

este vínculo señala, por lo tanto, que la subversión del orden sexual tiene implicaciones también para la política.

Lauretis explica esta cuestión cuando afirma, como hemos visto, que el género, como la sexualidad, «es el conjunto de efectos producidos en cuerpos, comportamientos y relaciones sociales, como dice Foucault, debido al despliegue de una compleja tecnología política».[146] Y en las relaciones entre la construcción del género y la sexualidad, y la política, pueden apreciarse los vínculos entre marxismo y psicoanálisis, entre un análisis de las condiciones materiales de vida más centrado en las fuerzas productivas y un análisis de la formación de la subjetividad y de la reproducción de la vida (y su potencia), esto es, cómo son incorporados determinados modos de relación y cooperación social. El análisis del poder no puede reducirse, por lo tanto, a una cuestión meramente económica. Y esto es algo que las mujeres de En Lotta recogieron ya en los años setenta a través de la consigna en la que se afirmaba que «lo personal es político», idea que también fue expresada en la *Política Sexual* de Kate Millet de 1969.

La sexualidad, los afectos, los deseos, las ideas que desarrollamos sobre lo que somos en tanto individuos y grupo social, el tipo de lazo que tenemos unas personas con otras, los cuidados que sostienen la vida cotidiana, la propia comunicación y las formas de relacionarnos o los estilos de vida con los que nos identificamos, no están disociados de los modos en los que se configuran las relaciones sociales y deben, por lo tanto, ser puestos en cuestión, saltar a lo público, hacerse materia política. Esto se vuelve hoy más relevante que nunca, cuando el conjunto de estos elementos han pasado a ocupar un lugar central en el núcleo de la producción capitalista, desbordando las antiguas fronteras que delimitaban dónde comienza y dónde acaba la vida y la fábrica, lo privado (lo doméstico, el hogar) y lo público, la reproducción y la producción. Para explicar este fenómeno en la economía capitalista global, Michael Hardt describe el nuevo lugar que ocupa el trabajo afectivo en ella:

> «[…] aunque el trabajo afectivo nunca ha sido completamente ajeno a la producción capitalista, los procesos de postmodernización económica que se han estado desarrollando en los últimos veinticinco años han situado el trabajo afectivo en una posición donde no sólo produce capital sino también se encuentra en las jerarquías de las formas de trabajo. El trabajo afectivo es una

146. Lauretis, T., *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000, p. 35.

> de las manifestaciones de lo que llamaré «trabajo inmaterial», que ha adquirido una posición predominante con respecto a los otros tipos de trabajo dentro de la economía capitalista global. […] No pretendo argumentar que el trabajo afectivo sea nuevo como tampoco lo es el hecho de que produce valor. Los análisis feministas llevan mucho tiempo reconociendo el valor social del trabajo afectivo, el trabajo familiar, el cuidado de los otros. Lo que es nuevo es hasta qué punto este trabajo afectivo e inmaterial está ahora directamente ligado a la producción de capital.[147]

Aunque Butler no incluya un desarrollo del análisis del capitalismo contemporáneo y Hardt no incluya el sexo cuando habla de trabajo afectivo (la inscripción de los cuerpos en el interior del par masculino / femenino y en el reparto del trabajo productivo / reproductivo), ambos están señalando lo mismo: la importancia capital de la dimensión simbólica (comunicativa, relacional, afectiva, creativa) para pensar los procesos sociales y políticos hoy. Un nuevo escenario en el que lo imaginario y lo material se entrelazan y eso es, quizás, lo que algunos feminismos, arraigados en la necesidad de seguir pensando en los términos de un sujeto (racional) preexistente a lo social, no están dispuestos a admitir. La cuestión, por lo tanto, no consiste en acentuar un extremo de la dicotomía frente al otro (lo material frente a lo simbólico, el poder frente a la subjetividad, el sexo frente al género) sino en reelaborar su relación para construir un nuevo terreno político en el que esas oposiciones dejen de tener sentido, entre otras cosas, porque mantenerlas supone afianzar separaciones entre esferas superadas por el propio capitalismo. Como dice Haraway, se trata más bien de agarrarse de manera simultánea o de manera alternativa a ambos lados de la dicotomía para cambiar sus significados,[148] y no perder de vista que las conexiones entre lo estético y lo ético, la subjetividad y el poder, el patriarcado y el discurso, la reproducción y la producción y, por lo tanto, las relaciones entre el arte, la creación y la política, aparecen como espacios privilegiados para las resistencias políticas. Las palabras de Rosi Braidotti a este respecto no podían ser más claras y expresan, de manera contundente, el significado de este cambio de paradigma:

---

147. Hardt, M., «Trabajo afectivo», disponible en: http://aleph-arts.org/pens/trabajoafectivo.html

148. Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinvención de la naturaleza*, Valencia, Universidad de Valencia, 1995 [1991], p. 323.

> En la era de las telecomunicaciones globales y de las campañas mundiales, del flujo transnacional del capital, de los movimientos migratorios a escala mundial y del problema de la existencia de masas de personas refugiadas, de Internet y de la pornografía global computerizada [...], en otras palabras, en una era en la que el poder coincide con el desdibujamiento de las fronteras, pero también con su cierre y con la difusión de tecnologías de visualización a una escala global, se desprende que la política es también, y puede que primordialmente, la gestión del imaginario social. En este contexto, ¿cómo puede alguien sostener la distinción entre lo simbólico y lo sociomaterial, lo psíquico y lo social, lo cultural y lo político? Tal y como Deleuze y Guattari argumentan en su doble volumen *Capitalismo y esquizofrenia*, las condiciones materiales y simbólicas de nuestra existencia se superponen en un grado que es casi problemático. Consecuentemente necesitamos nuevas prácticas y teorías que integren la velocidad y la simultaneidad de las prácticas semióticas y materiales que nos rodean, no aquellas que perpetúan su desconexión.[149]

Efectivamente, el reto que se abre es el de buscar herramientas adecuadas a la situación actual y elaborar nuevas teorías útiles para las posibilidades futuras de las políticas feministas.

¿Qué política se puede con un sujeto que ya no es Uno?

Una vez situadas en este escenario en el que lo material y lo simbólico no aparecen representados como cuestiones que conciernen a campos distintos, es importante, ciertamente, hacerse cargo de algunos de los problemas señalados ante la ruptura de la unidad del sujeto del feminismo. Las críticas y preocupaciones que aparecen en este sentido, aunque están estrechamente relacionadas, son de dos tipos distintos: por una parte, las que acentúan una inquietud epistemológica y ontológica, y por otra, las que acentúan una inquetud política y ética.

El primer grupo haría referencia a cómo es posible hablar de las mujeres, de su situación, de sus derechos, sin apelar a una experiencia

149. Braidotti, R., *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005 [2002], p. 146.

colectiva que aúne y ponga en el centro una experiencia común en tanto que mujeres. Es el problema de las esencias y los universales: ¿existe algo que se pueda presuponer y conocer de las mujeres? ¿Hay algo universal que pueda decirse de ellas? Y si no existe ese universal, ¿cómo escapar de las garras del relativismo cultural y poder conocer los efectos que tiene el patriarcado sobre las mujeres?

El segundo tipo de preocupaciones se refiere a la posibilidad de organizarse y al sentido del feminismo partiendo de la afirmación de las diferencias, de la ausencia de valores universales sobre la justicia, de la crisis del sujeto (¿en nombre de quién hablamos cuando hablamos de las mujeres?) y de la dificultad para señalar al enemigo en un contexto tendente a diluir las situaciones de opresión e injusticia en relaciones difusas de poder.

La categoría mujeres se ha visto erosionada en el contexto estatal, tal y como hemos visto a lo largo de este capítulo, por la afirmación de diversas identidades sexuales y la aparición progresiva, a lo largo de los años noventa, de nuevas temáticas e inquietudes. En el contexto anglosajón, fueron las mujeres negras y mestizas las que alzaron sus voces contra el feminismo hegemónico de las mujeres blancas. Ambos procesos, de modos muy distintos, han denunciado que la visión global del feminismo estaba invisibilizando otras diferencias y olvidando la multiplicidad. Adrienne Rich en «Towards a Politics of Location»[150] [Hacia una política de la localización] planteó por primera vez la tensión existente en el seno del feminismo entre el sujeto genérico (las mujeres) y el cuerpo individual.[151] Esta afirmación supuso un paso importante a la hora de poner el cuerpo en el centro de los discursos feministas desde una perspectiva nueva: ya no se trataba de un cuerpo eclipsado bajo el género como en el feminismo de la igualdad, ni de un cuerpo con un significado único como en el feminismo de la diferencia.[152] Se trataba, más bien, de un cuerpo situado que, por una parte, aparece como una metáfora compleja del mundo y sus fronteras (clase, raza, sexo, edad) y, por otra, se resiste y recrea sus propias representaciones (mestizas, transgéneros,

150. Adrienne, R., *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985*, Barcelona, Icaria, 2001 [1986].

151. Es importante tener en cuenta que las mujeres negras se habían comenzado a organizar mucho antes en EEUU. La National Black Feminist Organization (NBFO) aparece a principios de los setenta como la primera organización de mujeres negras abiertamente feminista y dedicada a eliminar la doble opresión racista y sexista.

152. Casado, E., «A vueltas con el sujeto del feminismo», *Política y Sociedad*, núm. 30, 1999, pp. 73-92.

queer). Este cuerpo situado venía a dar una respuesta contundente a los planteamientos que pretendían universalizar y representar a las mujeres bajo una única voz, invisibilizando las diferencias.[153]

Butler también se hace cargo de esta tensión cuando, recogiendo la frase de Beauvoir «no se nace mujer, se llega a serlo» plantea que en ella se encuentran dos condiciones de género aparentemente contradictorias: por un lado, el género como algo construido socialmente (no se nace mujer); por otro, el género como una elección (se llega a serlo). Para Butler, esta contradicción se entiende a través de la idea del cuerpo situado que es, a la vez, lugar de inscripciones culturales y campo de posibilidades interpretativas abiertas: mientras que la construcción social del género plantea un campo similar e impersonal al que llegan todos los sujetos, el proceso de individuación y singularización es único y remite a la idea de que, efectivamente, nadie sabe lo que puede un cuerpo.

La política situada de Adrienne Rich o el sujeto contradictorio de Butler y otras conceptualizaciones como los conocimientos situados de Harding y Haraway, que buscan formas de conocimiento críticas con las grandes categorías occidentales,[154] son expresiones que, en el marco de la crítica al pensamiento de lo Uno, pretenden construir nuevas perspectivas para los feminismos, abrir posibilidades políticas en el interior de un sujeto en crisis. También lo son las exigencias de incluir la raza en los análisis del capitalismo y el patriarcado en lo

153. Adrienne, R., *op. cit.*

154. Para Haraway, la objetividad se construye a través de una forma de ver que es capaz de omitir de dónde proviene su mirada, como si fuese neutra. Frente a esa mirada que no tiene límites, Haraway propone el «conocimiento situado». El conocimiento situado pone en marcha un sistema de responsabilidades, ignorado en las visiones clásicas y lo sitúa en una perspectiva parcial, la que impone partir de los cuerpos y sus metáforas. La cuestión es entender cómo todas las miradas construyen determinadas maneras específicas de ver. Frente a la universalidad, no adviene el relativismo o las retóricas vacías de lo post, sino la exigencia de asumir desde dónde se habla y cómo se elaboran los discursos que forman parte activa en la construcción de las ficciones que rigen los ensamblajes humanos. Mientras el relativismo es la mejor forma de estar en todas partes y no estar en ninguna, escondido en la falsa igualdad de posiciones que elimina toda responsabilidad y búsqueda crítica, «los conocimientos situados, localizables y críticos, admiten la posibilidad de conexiones, llamadas solidaridad en la política, y conversaciones compartidas en la epistemología»; véase Haraway, *op. cit*, p. 329. Para Harding, la acción política se expresa en la denuncia de las distorsiones producidas por el eurocentrismo, el androcentrismo, el racismo y el heterosexismo. Según esta autora es imprescindible incluir los puntos de vista periféricos que han sido siempre omitidos, y que consiguen desestabilizar los presupuestos del saber hegemónico, central y totalizador. Por eso, no es la identidad, sino el sujeto dividido y contradictorio el que puede (y debe) interrogar el punto de vista del amo; véase *The Science Question in Feminism*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1986.

que Bhavnani y Coulson han denominado «el capitalismo patriarcal racialmente estructurado», el sujeto postcolonial de Spivak, la tecnología de género de Teresa de Lauretis, la «subjetividad nómada» de Braidotti, la «mestiza» de Anzaldúa, las «otras inadecuadas» de Trinh Minh Ha o el «sujeto transmoderno» de Rosa María Magda. Todas estas nuevas figuras intentan superar las aporías impuestas tras la afirmación de las diferencias con vocaciones decididamente políticas y alejadas de los dos mayores peligros del feminismo que son, justamente, el universalismo y el relativismo.[155]

Efectivamente, ¿qué tipo de políticas es posible imaginar en este contexto? ¿Qué podemos hacer con ese sujeto que ya no es unidad si es que puede hacerse algo? O lo que es lo mismo, ¿qué podemos hacer desde la crisis? ¿Cómo es posible recomponer una subjetividad, una vida, un mundo rotos? Pero antes de adentrarnos en estas preguntas, repasemos algunas de las consecuencias que se desprenden de la fragmentación del sujeto.

En primer lugar, si tomamos en serio la consideración de partir de la multiplicidad y de las políticas de la situación y no de la identidad, los movimientos sociales no pueden basarse más en la idea de que existe un colectivo (las mujeres, los obreros, los inmigrantes) del cual es posible derivar una serie de derechos a priori, sino que se requiere un proceso más complejo de «compromiso subjetivo con la identificación de las condiciones materiales de existencia»[156] a partir del cual ir construyendo las luchas. Es decir, el sujeto de la lucha no preexiste a la construcción de sentido de la misma. Por lo tanto, no existe una identidad o un grupo social que garantice la movilización o al que exigirle algo así como la toma de conciencia de su opresión. Esto implica que «nosotras» deja de ser un espacio incuestionado del que partir y pasa a ser un objetivo a construir, lento pero al mismo tiempo gozoso, que abre la posibilidad de decidir desde abajo cuáles son las necesidades, urgencias, condiciones, derechos y deseos puestos en juego para armar un posible común.[157] Esta manera de operar

155. Braidotti, R. y Butler, J., «El feminismo con cualquier otro nombre. Judith Butler entrevista a Rosi Braidotti», *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 69-106 (la entrevista es de 1997).

156. Orozco, A. P., *Economía feminista de la ruptura. El caso de los cuidados*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2005, p. 27.

157. Amaia P. Orozco lo explica del siguiente modo: «La categoría mujeres sigue ocupando un lugar privilegiado, pero no como precondición, sino como meta de una lucha política que sea capaz de crear un espacio de intercambio y diálogo […] Si existen universales, serán el resultado de una difícil tarea: la exposición de los puntos convergentes de diferentes movimientos y sujetos sobre el trasfondo en el que se produce el enfrentamiento social. Este proceso dará lugar a un "nosotras", "las mujeres" que no sea una categoría evidente, sino una identidad

tiene la virtud, por otro lado, de impedir que se establezcan jerarquías a través de mecanismos de ocultamiento y falsos consensos que presupongan prioridades políticas no discutidas. Por el contrario, el reto consiste en elaborar situaciones comunes desde las que poder leer de qué modo las vidas de unos están relacionadas y afectan a otros; esto es, comprender en qué sentido existe una base colectiva de la vida que está siendo negada. Es en este último punto en el que insistiremos más en el próximo capítulo y al que ya hemos apuntado en el anterior: lo común no debe aparecer solamente como algo a construir sino como algo que rescatar de entre lo que hay. ¿Existen luchas feministas en la actualidad que tengan la capacidad de remitir a problemas comunes más allá de su particularidad? ¿En qué sentido la experiencia de determinados sujetos —trabajadoras domésticas, migrantes, sin papeles, trabajadoras del sexo, resistencias cotidianas desarrolladas frente a la precariedad— remiten a problemas en los que resuenan lugares comunes, expresiones de índole global?

En segundo lugar, si no existe un sujeto definido en torno a una identidad única, las luchas tampoco pueden enunciarse bajo una única identidad. Teniendo en cuenta que en toda identidad se rearticulan procesos complejos irreductibles a uno de sus elementos —la raza, el sexo, el género—[158] las luchas deben ser capaces de dar cuenta de esta complejidad, más aún en un contexto en el que los flujos migratorios y las transformaciones del trabajo y el hogar promueven una experiencia cotidiana marcada por la diversidad. ¿Cómo ser capaces de dar cuenta de esta complejidad sin perderse, por un lado, en el mar de las diferencias, y por otro lado, sin aplastarlas ni je-rarquizarlas? La propuesta sobre la «alianza» o la «coalición» de Butler investiga en esta línea: se trata de desarrollar «propuestas de políticas de coalición que no presupongan cuál es el contenido de "mujeres", sino encuentros dialógicos en los que se articulen distintas identidades. Tal vez algo de lo que implica la comprensión dialógica supone aceptar la divergencia y la fragmentación como parte del proceso, generalmente tortuoso de la democratización».[159] En un contexto político explícitamente diverso, las nociones clásicas de representación y los procesos de participación formales quedan definitivamente desplazados, ya que invisibilizan la riqueza, la expresión y la complejidad de una composición esencialmente múltiple.

---

creada sobre la base del reconocimiento de las diferencias de y entre las mujeres». *Economía feminista de la ruptura. El caso de los cuidados*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006, p. 28.

158. Vega, C., «Interrogar al feminismo. Acción, violencia, gubernamentalidad», *Multitudes,* núm. 12, 2003.

159. Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad,* Barcelona, Paidós, 2001 [1990], p. 46.

En tercer lugar, es importante, tal y como señalaban las críticas a las políticas *queer*, huir de determinadas posturas postmodernas que han colocado en exceso el acento en la precariedad de ese nosotras, en su contingencia y en su absoluta fragilidad. Estas posturas habrían asumido un antiesencialismo absoluto que afirma que no es posible nombrar la realidad sin producir exclusiones, de tal modo que toda identidad es represiva, y que intentar construir un nosotras es un modo de ejercer violencia sobre las diferencias, así como un intento fraudulento de erigirse como poseedor de una verdad que no existe, pues todas las posiciones son igualmente válidas. En esta perspectiva relativista, el argumento de la afirmación de las diferencias se convierte en un arma de doble filo que, al tiempo que se suma frente a los universalismos, niega la posibilidad de la política «y el interés se limita a nombrar nociones individualizadas de subjetividad y a teorizar en abstracto sobre los procesos de formación del sujeto».[160] P. Orozco recuerda que se ha relacionado el trabajo de Butler con esta línea de un modo absolutamente equívoco.

Y en último lugar, es importante pensar el significado que adquieren las diferencias (y la fragmentación de la vida) en el contexto del desarrollo del neoliberalismo. Veamos más detenidamente a qué nos referimos con esto. Los estudios de Foucault sobre el poder habían puesto sobre la mesa el paso de un poder soberano (externo, autoritario, personificado —el monarca o el Estado— dibujado a través de una proyección lineal de arriba a abajo) a un poder disciplinario (capaz de domesticar los cuerpos, enderezarlos, moldearlos, ordenar la vida y circular en múltiples direcciones). Este poder disciplinario, poder de normalización, de reducción subjetiva, de adiestramiento, de control institucional, es el poder frente al que la afirmación de las diferencias cobraba un sentido fuerte: singularidad, autonomía (como vimos en el capítulo anterior), creatividad, proliferación de diferencias, o expresión de nuevas subjetividades;[161] se trataba de afirmar la vida frente a la muerte —contra el trabajo, contra la familia, contra el mercado, contra el Estado. Dicha afirmación de la vida contra la muerte se vincula con la filosofía del deseo en el sentido de que el poder aparecía como un aparato de captura del flujo del deseo, reordenándolo y dotándolo de un sentido que podía, sin embargo, ser desviado, subvertido, y si acaso, liberado.[162] Deleuze afirmaba en un texto de 1977:

---

160. Orozco, A. P., *Economía feminista de la ruptura. El caso de los cuidados*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2005, p. 23.

161. Ema López, J., «Posthumanismo, materialismo y subjetividad», *Política y Sociedad*, núm. 45, 2008, pp. 123-137.

162. Deleuze, G. y Guattari, F., *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1998 [1972]; Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia,* Valencia, Pre-textos, 2000 [1980].

> […] todo esto constituye lo que podríamos llamar un derecho al deseo. Así pues, no debe sorprendernos que resurjan todo tipo de cuestiones minoritarias, lingüísticas, étnicas, regionales, sexistas, juvenistas, no sólo a título de arcaísmo, sino bajo formas revolucionarias actuales que cuestionan, de forma enteramente inmanente, la economía global de la máquina y los agenciamientos de Estados nacionales. En lugar de apostar por la eterna imposibilidad de la revolución y por el retorno fascista de una máquina de guerra en general, ¿por qué no pensar que un nuevo tipo de revolución está deviniendo posible, y que todo tipo de máquinas mutantes, vivientes, hacen guerras, se conjugan, y trazan un plano de consistencia que mina al plano de organización del Mundo y de los Estados?[163]

Los cambios operados en las últimas décadas han sido analizados por autoras como Haraway, quien ha usado el concepto de «circuito integrado» para referirse a la forma que adquiere la sociedad actual: este nuevo sistema en el que todo es conectado de manera infinita y en el que las fronteras entre lo público y lo privado, la producción y la reproducción, el poder y la subjetividad se han diluido completamente, haciendo que realidad y capital se confundan, que la potencia implícita a la vida se haya puesto a trabajar.[164] Hoy, el derecho al deseo que reivindicaba Deleuze se ha convertido, irónicamente, en una campaña de mercado, una exigencia subjetiva y casi un imperativo moral radicalmente individualizado: uno debe desear permanentemente y experimentar la libertad, aunque esta libertad esté armada en el interior de unos posibles dibujados de antemano y absolutamente circunscritos[165]. Las herramientas críticas que en su momento fueron lanzadas contra el capital (romper con la norma, ser único y singular, diferente, autónomo o disfrutar de una sexualidad abierta) se han convertido en parte de los dispositivos de dominio social. Hoy el poder ha hecho suya la consigna que afirmaba la necesidad de liberarse de toda estructura y atadura. Así, estos elementos han dejado de constituir nombres de resistencias y han pasado a ser propiedad del capital, de los mercados y de una forma de vida que, paradójicamente, es elegida e impuesta al mismo tiempo. El control ya no pasa por la sujeción disciplinaria de los cuerpos, sino por la exigencia de liberación de toda estructura, la adaptación a los

163. Deleuze, G. y Parnet, C., *Diálogos,* Valencia Pre-Textos, 2004 [1977].

164. Virno P., *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

165. Garcés, M., *En las prisiones de lo posible*, Barcelona, Bellaterra, 2002.

cambios, la flexibilidad y la invención creativa y autónoma «de sí».[166] Las diferencias no son negadas sino movilizadas, los imprevistos no son acontecimientos sino lo reescrito en la realidad, la transgresión ya no comporta una excepción, sino una parte posible de la vida.

Uno de los efectos de este giro es que la fragilidad, la vulnerabilidad, la contingencia, la precariedad de los lazos que nos unen a las cosas y a las personas, se ha hecho más evidente que nunca. Mientras que la disciplina conseguía fijar la fragilidad y la inestabilidad a las grandes instituciones de poder (la familia, la heterosexualidad, la escuela, la cárcel, el manicomio, el ejército, etc.), en la actualidad de lo que se trata es de hacerla aflorar al máximo. Hacer del cuerpo, la salud, la enfermedad, la vejez, el paso del tiempo o la muerte un tema y un posible nuevo campo abierto a la penetración de los mercados. La conexión del capital con la condición existencial del ser humano como un ser vulnerable (con un cuerpo, mortal) y carente de una ese-ncia que lo determine a priori (es decir, atravesado por el deseo y la capacidad de inventarse constantemente, por la potencia de ser) está teniendo enormes consecuencias sobre el conjunto de la vida.

La primera de ellas es la mercantilización de todos los posibles. Resulta muy difícil imaginar un escenario ajeno a los mercados porque los deseos son copados y movilizados por el propio capital: no existe un afuera al que huir, un lugar libre e incontaminado. Como afirma Marina Garcés, todos los posibles están a la vista, paradójicamente, para confirmar un único mundo, éste y no otro.[167] De ahí se sigue que uno de los retos sea justamente el de forzar nuevos imaginarios capaces de desbloquear la identificación absoluta entre el tiempo presente y el futuro posible.

También nos encontramos con una tendencia creciente a la privatización absoluta de la existencia: liberarse de las estructuras de poder ha significado liberarse también de los otros, de tal modo que el deseo de ser libre se ha traducido en el deseo de independencia y negación de la necesidad de los otros, lo cual ha pasado a ser considerado un valor positivo. El nuevo ideal de independencia y autonomía personal se ha convertido en un modelo en el que no entran otras posibles formas de organización de la vida más colectivas o preocupadas por

---

166. Igual que Foucault decía que no se trata de que una forma de poder haya sustituido completamente a otra sino que varias formas son capaces de convivir simultáneamente, cuando nos referimos a este cambio de régimen, no olvidamos que las formas disciplinarias y soberanas de poder siguen existiendo. Sin embargo, es importante constatar la tendencia de esta nueva forma de control para poder acercarnos a los procesos que gobiernan hoy las sociedades.

167. *Ibidem.*

lo común. Sin embargo, este modelo se sostiene sobre la falacia de que no necesitamos a los demás, es decir, negando la vulnerabilidad y la interdependencia que se da entre seres humanos[168] y que tanto se ha criticado históricamente desde el feminismo,[169] puesto que constituye la base para la invisibilización del trabajo de cuidados; analizaremos la fuerza de esta crítica en el próximo capítulo.

En tercer lugar asistimos a un retroceso fuertísimo en materia de derechos sociales que afecta a todos los ámbitos de la vida (laboral, educación, sanidad, vivienda, cuidados) y que se combina con la privatización de la existencia: en la medida en que existe la idea de que la vida es un proyecto individual, los derechos dejan de ser una cuestión social y se convierten en una batalla a conquistar de manera personal. De este modo, el desarme de la vida pública, de lo común, es el hueco por el que se cuelan nuevas formas de explotación y discriminación, sin que exista apenas capacidad de respuesta más allá del mero gesto individual.

Y en último lugar, asistimos a la aparición de nuevas enfermedades relacionadas con los estado anímicos que estos fenómenos producen: ansiedad, depresión, apatía, insomnio, estrés o fobias que ponen en evidencia la tensión a la que es sometida el cuerpo, que flaquea entre las exigencias de inventarse una vida a la altura de la competitividad impuesta por el capital y los ideales construidos en torno a la autonomía personal y lo que constituye el éxito social.[170] Ser libre dentro de un marco definido previamente, habitar la soledad que impone el estilo de vida necesario para responder a las exigencias sociales, «apechugar» con la vulneración de derechos y vivir con la apatía creciente ante la convicción de que «nada se puede cambiar»,[171]

---

168. Precarias a la Deriva ha analizado este vínculo entre el ideal de una vida autónoma e independiente y la invisibilidad e infravaloración de los cuidados en nuestra sociedad. Véase «¡La bolsa contra la vida! De la precarización de la existencia a la huelga de cuidados» en Vara, M. J. (ed.), *Estudios sobre género y economía,* Madrid, Akal, 2005.

169. Izquierdo, M., pone especial énfasis en la cuestión de la vulnerabilidad, véase «Del sexismo y la mercantilización del cuidado a su socialización: Hacia una política democrática del cuidado», Congreso *Cuidar Cuesta: costes y beneficios del cuidado*, SARE, 2003.

170. «Hoy la enfermedad mental se muestra cada vez con mayor claridad como una epidemia social o, más precisamente, socio-comunicativa. Si quieres sobrevivir debes ser competitivo, y si quieres ser competitivo tienes que estar conectado, tienes que recibir y elaborar continuamente una inmensa y creciente masa de datos. Esto provoca un estrés de atención constante y una reducción del tiempo disponible para la afectividad. Estas dos tendencias inseparables devastan el psiquismo individual. Depresión, pánico, angustia, sensación de soledad, miseria existencial». Bifo, *La fábrica de la infelicidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

171. Garcés, M., «Qué podemos. De la conciencia a la encarnación en el

son experiencias que forman parte del cotidiano de miles de personas en nuestros días. Las nuevas «enfermedades del alma»[172] deben ser analizadas como expresiones sintomáticas de una sociedad que enferma de insostenible; muchas mujeres ven multiplicarse por mil estos efectos al encontrarse obligadas a hacer malabarismos para mantener los vínculos afectivos, los cuidados y los recursos materiales básicos que para una buena parte de la población se han convertido en un reto cotidiano.

Volviendo a la pregunta de qué podemos hacer con un sujeto-crisis y por qué es importante huir de los discursos de ciertos feminismos postmodernos que ponen el acento en la contingencia y en la imposibilidad de hablar de un nosotros, ahora podemos responder: en este contexto en el que lo contingente y lo precario se han convertido en norma, en imperativo y en condición asfixiante de nuestra vida, afirmar la inestabilidad de ese nosotros y las diferencias no hace más que ahondar en la brecha abierta por el capitalismo globalizado y dejarnos sin respuestas. El camino que se dibuja en este sentido sigue una dirección opuesta: no tanto la búsqueda de las diferencias y lo que nos separa como la búsqueda de lo común y lo que nos une, no partir de lo que somos sino partir de lo que podemos ser.[173] No tanto la independencia como lo que rememora la interdependencia y los lazos (por reinventar) con los otros. Un común que ya no se basa en la identidad o en las esencias, sino en lo construido a partir de situaciones compartidas y de luchas que son capaces de conectar con un sentimiento general más amplio, encontrar en la vida de uno ecos de la vida de otros. Un resorte por el que no se eliminan las diferencias, ya que lo común no está hecho de lo Uno, sino de lo singular. Como dice Paolo Virno «aquí resulta claro que la multitud no se desembaraza del Uno, es decir de lo universal, de lo común/compartido, sino que lo redetermina».[174]

---

pensamiento crítico actual», 2008; disponible en http://eipcp.net/transversal/0808/garces/es

172. Véase *Archipiélago: ¿Reilustrar la ilustración?*, núm. 74-75, 2006.

173. Braidotti, R., *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005 [2002], p. 146.

174. Virno, P., *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2003, p. 42.


LA RADICAL GAI MADRID

01


STOP AIDS
STOP AIDS
STOP AIDS
STOP AIDS

02


bollus vivendi
nº4
Abril 2001
Precio 100pts
Entrevista con Ana Martínez, Goya por "Pantalones"
un fanzine para bollos y alrededor@s

03



04


buscamos activistas lesbigais

05



01



02



03



04

Emakume Antimilitaristaren Eguna

MAIATZAREN 24AN

→ FAMILIA

→ IGLESIA

NOS RECUERDA NUESTRA FIGURA DE SERVIDUMBRE Y SUFRIMIENTO "POR LA GRACIA DE DIOS".

05



06


LESBIANA: QUE NO TE DISCRIMINEN
SIDA
TRANS
SIDA
TRAN
SILENCE=ACTION
01
02


me gustan las mujeres
www.rqtr.org
03


NON GRATA nº2
salió de viaje
en el mes de
julio de 1997
04


Lucha
el silencio
LESBIANAS, GAIS Y TR
05


DESENCHUFA
queeruption


30/05 - 05/06/05
Queeruption
una explosión de política y sexo
en
Barcelona
manifestaciones exposiciones cine
www.queeruption.org/barcelona
08


KAFETA SOLIDARIA
QUEERUPTION 9
TEL-AVIV
COMUNICADO DEL FILOK
Viva la ira Queerrrrr!!
Viva Palestina!!!
Charla y proyecciÛn de vÌdeo del prÛximo
Queeruption en Tel-Aviv en Agosto 06
17 de Junio
06


PARA ADMIRADOR@S • VIDEOS QUEER
LESBIANAS
SIN DENOMINACION DE ORIGEN
LSD
DOMINGO
16 D
07

Capítulo Tercero

Mapas de la globalización



1. Nota sobre la globalización

> No se trata de dar datos sobre las mujeres o comparar el trabajo de hombres y mujeres, se trata de entender que el género es un nexo estratégico dentro de un nuevo conjunto de estrategias que constituyen un nuevo régimen […] Se trata de saber si existen dimensiones específicas de género en las nuevas dinámicas estratégicas. Me resisto a creer que hayamos comprendido y agotado esta cuestión captando las dinámicas de discriminación salarial y la existencia de numerosas ocupaciones diferenciadas por el género, porque eso restaría importancia teórica y política a este problema.[1]

> No existe un «lugar» para las mujeres en estas cadenas, sólo geometrías de diferencia y contradicción cruciales para las identidades cyborgs de las mujeres. Si aprendemos cómo leer esas redes de poder y vida social, podremos aprender nuevos acoplamientos, nuevas coaliciones. No hay manera de leer […] desde una posición de «identificación» de un yo unitario. La consecuencia es la dispersión. La tarea, sobrevivir en la diáspora.[2]

---

1. Sassen, S., *Contrageografías de la globalización*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

2. Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinvención de la naturaleza*, Valencia, Universidad de Valencia, 1995 [1991].

Durante las últimas décadas, hemos asistido a una serie de transformaciones que han sacudido la organización del trabajo y la vida en general. Estos cambios han visto la luz especialmente en los años noventa en el Estado español, cruzados con los debates sobre la autonomía y la diferencia que hemos analizado en los capítulos anteriores. Mercados, hogares, lugares de trabajo y ciudades globales han experimentado intensas modificaciones. El contrato sexual, los roles y la identidad de género, la relación con la naturaleza y los recursos, las nuevas tecnologías y la percepción espacio-temporal del mundo han sido reformulados. Aparecen nuevos estilos de vida, pero también nuevas injusticias y formas de explotación, que expresan la variabilidad de las formas y relaciones de poder. Para comprenderlas se vuelven necesarias nociones que tomen la vida en su conjunto, más cercanas a las dimensiones transnacionales y móviles que cruzan la experiencia actual que a categorías estáticas o delimitadas por las fronteras del Estado-nación. En el marco de la globalización, la emergencia de nuevas subjetividades (vidas precarias, migrantes, prácticas *queer*), así como las experiencias cotidianas que ponen sobre la mesa la sostenibilidad de la vida, ocupan un lugar clave. Las resistencias y las luchas que surgen en este contexto tienen la virtud de señalar, desde una posición concreta y singular, las nuevas relaciones globales en las que se encuentran insertas.

Para Saskia Sassen,[3] la formación de los nuevos circuitos globales se ha producido en un momento en el que la economía global ha impactado sobre las economías de desarrollo. A través de los Planes de Ajuste Estructural, las presiones del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial o la venta de sectores de la producción a empresas extranjeras, se ha dado paso al desempleo, al cierre de oportunidades, a un incremento de las condiciones extremas en el mercado laboral y a un endeudamiento de los Estados, los cuales han sido incapaces de dar respuestas coherentes a una situación de empobrecimiento generalizado. Este proceso ha ido desplazando la figura del varón como principal proveedor del salario familiar, expulsado drásticamente del mercado de trabajo. Según Sassen, podemos distinguir tres fases en los estudios de género en relación con la economía. La primera demostró que era el trabajo invisibilizado e infravalorado de las mujeres en los hogares lo que había permitido mantener los bajos salarios de los trabajos remunerados. La segunda se interesó por la internacionalización de las manufacturas y el proceso de feminización del proletariado. La tercera ha estudiado cómo la economía global y las transformaciones del trabajo están modificando las relaciones de género y produciendo nuevas subjetividades

3. Sassen, S., *Contrageografías de la globalización*, *op. cit*.

que ya no versan exclusivamente sobre las posiciones tradicionales que las mujeres han ocupado bajo la figura del ama de casa, en su papel de trabajadoras invisibles en el seno de los hogares.

En primer lugar, porque el significado del hogar ha cambiado drásticamente. La «externalización de los hogares» se refiere a un proceso doble: por un lado, a la entrada generalizada de las mujeres en el mercado laboral y, por otro, a la mercantilización de tareas y servicios que se proporcionaban en el interior de los hogares y que han sido sustituidos progresivamente.[4] Donna Haraway habla de la «economía casera del hogar», recogiendo la expresión de Richard Gordon, para referirse a estas transformaciones en otro sentido: las condiciones y cualidades que regían el trabajo en el hogar se han hecho extensibles a todo el trabajo en general. El trabajo se feminiza y eso significa que los horarios se flexibilizan hasta límites insospechados y que el trabajo se asemeja más a una relación servil que a una relación laboral. Pero además, «la economía casera del hogar» hace referencia al sistema por el que el hogar, el mercado y el trabajo se entrelazan, impidiendo que podamos distinguir entre tiempo de vida y tiempo de trabajo, lo que Haraway llama circuito integrado, tal y como vimos.[5]

En segundo lugar, los hogares han dejado de tener el mismo significado porque miles de mujeres han decidido emigrar en dirección a las ciudades globales como modo de resistencia, fuga y búsqueda de nuevos horizontes de vida para ellas mismas y en ocasiones para las personas que dejan atrás. Esta movilidad de las mujeres está produciendo las llamadas «cadenas globales de cuidados»[6] que vienen a mostrar los estrechos vínculos entre trabajo de cuidados, mujeres y ciudadanía, articulados más allá de las fronteras domésticas y nacionales. El trabajo de cuidados está determinado jerárquicamente por la escala social y la estructura de clase: el espacio que las mujeres dejan «vacío», al descubierto, en los hogares en sus países de origen, es realizado o bien por una mujer en posición inferior a la cual se le paga por realizar ese trabajo, o bien por un miembro femenino de la familia que lo realiza gratuitamente. Sin embargo, también sucede que muchos varones se ven forzados a asumir una serie de tareas y responsabilidades en torno a los cuidados que nunca antes se habían

4. Miranda, M. J., «El paso de la sociedad fábrica a la metrópoli», en Laboratorio Feminista, *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo, consumo,* Madrid, Tierradenadie, 2006, pp. 54-56.

5. Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres, op. cit.*, pp. 291 y ss.

6. Hochschild, A., «Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional», en Giddens, A. y Hutton, W. (eds.), *En el límite: la vida en el capitalismo global*, Tusquets, Barcelona, 2001, pp. 187-208.

planteado. Esta situación está produciendo pequeñas pero importantes alteraciones en los roles de género establecidos y en la percepción social de la importancia que tienen las tareas y actividades relacionados con la sostenibilidad de la vida.

De este modo, las nuevas subjetividades que emergen en el contexto de la economía global distan del universo organizado en torno al hogar familiar que ha regido la vida de las mujeres mayores, de nuestras abuelas. La globalización de los mercados, la introducción y el uso de las nuevas tecnologías y el auge de nuevos sectores en el mercado de trabajo feminizado (cuidados, atención, servicios, sexo) han incrementado la presencia de las mujeres en los circuitos globales. Estos trabajos, dadas las pésimas condiciones en las que se realizan, se acomodan a la perfección a la condición flexible impuesta por los mercados transnacionales, produciendo un circuito de trabajos invisibilizados que, sin embargo, se acoplan como piezas imprescindibles a las exigencias de la economía global.

Los cuidados se compran y se venden en un sin fin de formatos (por horas, por tareas, por actividades). Los servicios se diversifican en servicios de atención (tele asistencia, teléfonos de urgencias) y en el grueso del trabajo cara al público hiper-precarizado de las grandes compañías multinacionales de comida rápida, tiendas de ropa, heladerías o casetas *take away*. La industria del sexo, por su parte, se expande fuera del marco en el que estaba delimitada. Por un lado, surgen nuevos mercados para el sexo vinculados al auge de las nuevas tecnologías, que se convierten en una oportunidad para todo un contingente de trabajadoras migrantes y precarias: sexo telefónico, líneas calientes, sexo por móvil, sexo por *webcam*, páginas de contactos, tiendas eróticas on-line, juguetes sexuales de última generación, etc. Por otro, la industria del sexo ha incorporado a muchas mujeres migrantes, transexuales, estudiantes y trabajadoras precarias que ven en el trabajo de calle o en las casas de citas el único lugar posible de ingresos o el único lugar de ingresos aceptables.[7]

Las reivindicaciones en torno a las diferentes formas de «ser mujer» que hemos visto, junto a las complejas posiciones que ocupan las mujeres hoy en día, contribuyen a modificar los imaginarios

7. Precarias a la Deriva ha señalado la necesidad de no invisibilizar el continuo comunicativo que existe entre el sexo, la atención y los cuidados. Véase Precarias a la Deriva, «Una huelga de mucho cuidado (cuatro hipótesis)» en *Contrapoder*, núm. 9, primavera/verano 2005, Madrid; y en *Transversal*, eipcp (european institute for progressive cultural policies), 2005, disponible en http://eipcp.net/transversal/0704/precarias2/es.



sobre la identidad femenina. La identidad de la precaria, la viajera, la migrante, la tránsfuga, la madre soltera, la busca vidas, la transgénero, la cuidadora transnacional, la trabajadora sexual, la cyberfeminista o la joven sin futuro en la gran metrópolis son lugares recurrentes desde los que indagar acerca de los significados de las transformaciones globales y las posibilidades y dificultades que plantean para la vida. Estas nuevas figuras pluriformes que habitan los circuitos visibles e invisibles de la globalización son ajenas a la experiencia del trabajo tal y como lo hemos conocido hasta ahora, entre otras cosas por la precariedad y la movilización de las capacidades subjetivas y corporales que implican.

En este nuevo territorio tienen lugar procesos de organización y experiencias que no toman al sujeto clásico del feminismo como sujeto de referencia ni de enunciación, precisamente por la complejidad del lugar que ocupan, y porque, como hemos visto, cuando las relaciones entre «raza», clase, sexualidad y género se hacen visibles resulta imposible seguir manteniendo un sujeto homogéneo basado en la unidad, anclado en los lugares fijos a los que interpela: el hogar, el modelo de familia tradicional heterosexual o la fábrica fordista con su reserva de trabajadoras.

En este capítulo nos acercaremos a algunos aspectos de estas subjetividades a través de tres cuestiones relacionadas con la globalización. En primer lugar, el desarrollo del movimiento global, su genealogía en el Estado español y las aportaciones de los nuevos feminismos a los debates sobre la globalización en el contexto europeo. En segundo lugar, dado el papel fundamental que toman en esta etapa la comunicación y las imágenes en la interpelación subjetiva, examinaremos las relaciones entre producción de subjetividad y política en tres campos relacionados entre sí: arte, tecnología y moda. Los dos primeros indagan en la creación de nuevos imaginarios, mientras que el tercero permite ver la relación entre cuerpos, reproducción de subjetividades y producción global. Por último, entraremos en la cuestión de los cuidados globalizados, a través de un pequeño recorrido por el debate del trabajo doméstico desde los años setenta y los problemas, retos, preguntas, que plantea en la actualidad.



2. Redes globales y nuevas expresiones políticas

La «red centralizada» pretende incluir en ella todo nodo, toda nueva red bajo su influencia. La «red centralizada» se ofrece como «red alternativa» al estado de las clases dominantes: «la gran red hegemónica». Las «redes sin centro», en cambio, producen tantos puntos de articulación y coordinación, tantos centros provisorios como sean necesarios a su enriquecimiento y por tanto, tienen como principal propósito la intensificación de sus nodos, antes que la mera extensión de sus componentes. Se trata de dos modos diferentes de producir efectos. Mientras las redes centradas tienden a la acumulación, es decir, a estructurar organizativamente esta acumulación, como principal modo de influencia, las redes descentradas, en cambio, actúan produciendo sentidos, imágenes palabras, sonidos, ocupando y vaciando espacios a partir de la producción de resonancias.[8]

8. Colectivo Situaciones, «Apuntes sobre las redes» en *Universidad Trashumante*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2004.

Algunas consideraciones generales

Los movimientos de resistencia global aparecen en la segunda mitad de los años noventa como una bocanada de aire fresco con la que se dibujan los contornos de una nueva subjetividad política que, de manera inesperada, conecta con un deseo difuso de protesta. La necesidad de nombrar el neoliberalismo, de decir *no*, y la actividad de un amplio abanico de pequeños colectivos y redes se aliaron momentáneamente. Esta sintonía provocó una serie de movilizaciones y encuentros que permitieron romper con la sensación de aislamiento que, en ocasiones, como hemos visto, producía la dispersión de las prácticas políticas locales de esos años. Acontecimientos que resuenan a escala planetaria y que abren una pequeña grieta en el camino triunfante y aparentemente sin fisuras del capitalismo global, descubriendo que es posible pensar más allá de un presente definido meramente por «lo que hay», nombrando los cambios de un mundo que muta velozmente y abriendo imaginarios capaces de trastocar lo que se muestra irreversible. Como ha señalado Paolo Virno, el movimiento de resistencia global se ha topado con muchos límites que tienen que ver con su manera de ser y con el contexto en el que surge.[9] ¿Pero cuáles son sus virtudes y alianzas, la diferencia positiva que abre para el pensamiento y la práctica política? Pese a las complejas relaciones entre feminismo y movimiento global,[10] existen dos interrogaciones clave compartidas: la primera, acerca de los cambios que han tenido lugar en las últimas décadas y sus posibles resistencias; y la segunda, cómo inventar una política que sea al mismo tiempo de lo múltiple y lo común, de lo micro y lo macro, de lo global y lo situado. Al compás de estas inquietudes se perfila un territorio plagado de gestos inciertos, que tienen más la forma de balbuceos compartidos que de respuestas cerradas, pero que señalan con decisión la necesidad de construir nuevas alianzas y otros modos de pensar lo político.

A través del conjunto de movilizaciones, redes y encuentros impulsados a finales de los años noventa se evidencia una subjetividad atravesada por las experiencias de precariedad, movilidad y tránsito. Una subjetividad que ya no se siente reconocida en partidos y

9. Paolo Virno, entrevista de Verónica Gago, «Ante un nuevo siglo XVII. Entrevista con Paolo Virno», *Multitudes,* 2005; disponible en http://multitudes.samizdat.net/Ante-un-nuevo-siglo-XVI

10. Véase Vega, C., «Firenze, Feminism, Global Resistance... Some (personal and shared) tips to go to Firenze», 2003; disponible en http://www.nextgenderation.net/projects/alterglobalisation/esf2002/tipsfirenze.html

sindicatos, y que explora nuevos modos de expresión, más allá de los modelos participativos formales. En este sentido, se incorporan varios aspectos que innovan en relación a los anteriores movimientos sociales, anclados en muchos casos en recetas identitarias. No se busca la unidad: diversidad y multiplicidad se afirman desde el principio, expresando diferencias y potenciando las singularidades comprendidas en la constelación de grupos, redes, colectivos y personas que se suman de un modo u otro a las protestas. Las sucesivas citas no culminan en la creación de un organismo unitario o la planificación de un programa común. Al contrario, se trata de construir una voz colectiva orquestada por infinidad de voces, articuladas en un nosotros provisional que comparte el rechazo al orden impuesto por las relaciones de poder de fin de siglo, y las ideas, con muchos matices, de que las formas de vida animadas por el capitalismo son insostenibles, y de que existen responsables directos que contribuyen a la desigualdad y a la injusticia en el mundo entero, como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), la Organización Mundial del Comercio (OMC), los Programas de Ajuste Estructural, las grandes multinacionales o los nuevos circuitos financieros.

Las redes buscan la movilidad y las diferencias, se nutren de ellas y se alejan de la unidad. Se conectan realidades que van desde los países del Sur hasta los núcleos urbanos de las ciudades globales del Norte, diferentes discursos y contrapoderes y se crean más y más redes sin centro. Enganchan con un nuevo imaginario de apertura y transformación: «otro mundo es posible», «hagamos mundos, no guerras», «caminar preguntando» o «el mundo no está en venta». Para Rosi Braidotti, los movimientos globales, al insertarse dentro de este plano de lo imaginario, trabajan precisamente sobre «el horizonte de los devenires posibles».[11] Y ésta es, quizás, su mayor aportación.

De este modo, la comunicación y la creatividad se convierten en elementos centrales. Por una parte, hay una nueva comprensión en torno a la importancia de la dimensión comunicativa, entendida como un laboratorio de producción de nuevos significados (símbolos, eslóganes, imágenes, etc.) y vinculada al uso de las nuevas tecnologías (redes Indymedia,[12] páginas webs, listas de correos, etc.). Por otra parte, cambian las formas de salir a la calle: lejos de la monotonía de las manifestaciones tradicionales se buscan formas creativas, lúdicas y más

11. Rosi Braidotti entrevistada por Rutvica Andrijašević*:* «Europa no nos hace soñar», 2008; disponible en http://translate.eipcp.net/strands/02/andrijasevicbraidotti-strands01en?lid=andrijasevicbraidotti-strands01es

12. La red Indymedia fue creada en 1999 a raíz de la contra-cumbre de Seattle con el objetivo de crear una alternativa comunicativa. La red de «centros de medios independientes» abarca países de todo el mundo.

incluyentes de ocupar el espacio público. En un escenario en el que las relaciones de dominio han pasado a penetrar la vida y constituyen las propias relaciones sociales, ya no se trata de buscar la confrontación con un enemigo externo, sino de afirmar la existencia de otros cuerpos y deseos en el interior de los procesos sociales. Para Paolo Virno, esta manera de comprender el poder hace que la manera de resistir sea profundamente ética.[13] Trabajar sobre lo simbólico y los estilos de vida, producir imaginarios, discursos y acciones que muestren otras formas de existencia son acciones de carácter eminentemente creativo. A su vez, la vinculación entre ética y política permite nuevas conexiones con los feminismos y con conceptos que forman parte del bagaje esencial de sus prácticas y reflexiones, tales como la micropolítica, los procesos de producción de subjetividad y la construcción de espacios materiales que habiliten las diferencias.[14] Efectivamente, se trata de construir espacios donde la expresión de la diferencia y la creación de las condiciones de posibilidad para ello sean una prioridad y no un impedimento o una batalla constante, también a la hora de tomar el espacio público. La explosión de creatividad constituye, en este sentido, un modo de fuga de la dominación: al tomar las calles bailando, llenándolas de colores y de «cuerpos rebeldes», la potencia creativa sustraída por el capital es desviada de los circuitos del mercado y del pensamiento único hacia momentáneos espacios de libertad. Los efectos son inmediatos: las siglas de los partidos, las banderas y los bloques uniformes y homogéneos son desplazados por disfraces y pelucas, pancartas

---

13. «La producción capitalista contemporánea moviliza para su propio beneficio todas las actitudes que distinguen nuestra especie —pensamiento abstracto, lenguaje, imaginación, afecto, gusto estético, etc. Desde hace 15 años se ha dicho y repetido, según creo con buenas razones, que el posfordismo pone a trabajar la vida como tal. Fórmula simplificadora, de acuerdo; pero mantengámonos en ella, dando por descontados análisis más precisos. Ahora, si es verdad que la producción posfordista se apropia de la "vida", es decir, del conjunto de las facultades específicamente humanas, es bastante obvio que la insubordinación en su contra apunte a estos mismos datos de hecho. A la vida incluida en la producción flexible viene contrapuesta la instancia de una "buena vida". Y la búsqueda de la "buena vida" es, precisamente, el tema de la ética». Paolo Virno entrevistado por Verónica Gago, «Ante un nuevo siglo XVII. Entrevista con Paolo Virno», *op.cit*.

14. «Una subjetividad así está mucho más evolucionada en el plano ético y mucho más alerta en el plano político. A mi juicio, en el Foro (Social Europeo) se podría empezar a pensar varios modelos de identidad europeos posibles o discutir de una Europa política leyendo lo político a partir de la historia del feminismo, porque lo político quiere decir cuerpos, quiere decir lo personal. Está muy bien decir "quiero salvar el planeta", "soy solidario con Nicaragua" o "estoy contra Nike", pero veamos un poco cómo estamos en el plano de las relaciones inmediatas y concretas. Justamente, en esta concreción material del feminismo, ligada a una gran flexibilidad en sus estructuras y a la producción de saber, reside su fuerza». Rosi Braidotti entrevistada por Rutvica Andrijašević, «Europa no nos hace soñar», *op. cit*.

improvisadas, elementos decorativos y simbólicos, dando lugar a un espacio híbrido y multitudinario, alejado de toda identidad estable y reconocible. Pero además, la alegría y el baile como formas de protesta se entienden como una manera de producir un contagio social que supera las fronteras de la militancia clásica, conectando con otras inquietudes y subjetividades no necesariamente politizadas en un sentido convencional.[15]

Muchos análisis sociológicos y buena parte de la literatura mediática se han referido a esta explosión de prácticas con el nombre de «movimiento antiglobalización», situando su origen en Seattle en 1999, cuando miles de personas se citaron para expresar su rechazo ante la reunión de la Organización Mundial del Comercio. Sin embargo, esta caracterización del movimiento global presenta dos problemas.

En primer lugar, hablar de «movimientos globales» o de «movimientos de resistencia global» sólo puede hacerse desde la convicción de estar usando un nombre con absoluta provisionalidad, sabiendo que no se trata de promover el uso sociológico de una nueva categoría, sino su uso político: no tanto describir como potenciar un conflicto sobre la realidad.[16] El hecho de querer «describir» la realidad implica la suposición de que existe un sujeto exterior a la misma, olvidando su implicación, y que justamente en la posibilidad de inventar narraciones propias desde el interior, radica la potencia política. De ahí que el término «movimiento antiglobalización», absolutamente mediatizado, sonase ajeno a los propios movimientos y que la idea de un «movimiento de movimientos» o, mejor aún, la de muchos «movimientos de movimientos»,[17] se sintiese de manera más cercana, ajustada al sentido de una red capaz de dar cuenta de su enorme pluralidad.

El segundo problema de esta caracterización surge cuando se marca Seattle como origen del movimiento, interpretando su emergencia a partir del momento del espectáculo mediático e invisibilizando sus genealogías materiales. Su desarrollo, desde esta perspectiva, seguiría una evolución lineal definida por una sucesión de grandes eventos: desde Seattle, cumbre tras cumbre, hasta llegar a la gigantesca movilización en Génova en 2001. Esta lectura olvida

---

15. Veáse Expósito, M., «Desobediencia. La hipótesis imaginativa», *Brumaria*, núm. 2, 2003.

16. Véase Sánchez Cedillo, R.; Pérez Colina, M.; Fernández Savater, A. y Malo de Molina, M., «Ingredientes de una onda global», en *Desacuerdos 2. Sobre arte, política y esfera pública en el Estado español*, Barcelona, 2005.

17. Veánse los textos de Nextgenderation en http://www.nextgenderation.net/archives/2002.html

dos puntos fundamentales. Un elemento relacionado con la imposibilidad de hacer una interpretación lineal de un acontecimiento que tiene como modo de ser la simultaneidad, la transversalidad; que se basa en la conexión de diferentes nodos y en la creación de redes. Y el segundo, la eliminación de una historia compleja y situada que, si bien no es su causa explicativa, sí lo dota de una realidad múltiple, más allá del momento mediático que acontece en las ciudades occidentales. Esto último nos recuerda que existen genealogías de luchas negadas e invisibles en otras partes del mundo no occidental.

Genealogía situada para una red global

Trazar una única genealogía de los movimientos globales resultaría imposible sin reducir las diferentes trayectorias que existen en cada contexto. Pero también correríamos el peligro de invisibilizar importantes luchas de otras partes del mundo que no necesariamente se corresponden con el relato occidental. De ahí que nos centremos en la genealogía particular del Estado español, tomándola desde una perspectiva situada y parcial, basada en irrupciones sintomáticas y no en una evolución lineal y acumulativa.

Con motivo de la celebración del V aniversario de la conquista de América se puso en marcha la campaña «Desenmascaremos el 92». Es la primera vez que colectivos de insumisos, pacifistas, ecologistas, feministas internacionalistas, autónomos, okupas y otros grupos de barrio de todo el Estado trabajan conjuntamente, de manera transversal. Esta campaña visibilizaba el marco mundial que se estaba perfilando y suponía la apertura de un nuevo espacio de diálogo entre Europa, EEUU y América Latina, donde las relaciones de desigualdad se evidenciaban al mismo tiempo que se tendían nuevos puentes de comunicación y solidaridad. En 1991 había sido aprobado el tratado de Maastrich, aplicado en 1992, que recomponía el territorio europeo en términos políticos, desvelando las estrategias geopolíticas que la Unión Económica Europea perfilaba frente a la nueva situación mundial tras la caída del muro de Berlín en 1989. Una de las primeras respuestas a las políticas de privatización, precariedad y fronteras puestas en marcha con estos acuerdos fue la celebración en 1993 de la Marcha contra el Paro, la Pobreza y la Exclusión social promovida por la Red Baladre. Esta marcha partió de Valencia y finalizó en Madrid con una manifestación en la que participaron 6.000 personas. En 1994 comenzaron

las acampadas de solidaridad con el 0,7 %, que dieron cuenta de una nueva perspectiva política global que señalaba la implicación directa del Primer Mundo en el incremento de la pobreza en otros países. Ese mismo año, el gobierno socialista aprobó la reforma laboral que permitía la creación de las Empresas de Trabajo Temporal, lo que dio lugar a la huelga general del 27 de enero, la tercera del periodo democrático. Y se realizó la campaña «50 años bastan» (de existencia de las instituciones financieras globales, el FMI y el BM) contra la firma del Tratado de Libre Comercio entre EEUU, Canadá y México. La campaña finalizaba con la celebración del Foro Alternativo «Las otras voces del Planeta» en Madrid. Un año después, en 1995, con ocasión de la presidencia española de la Unión Europea tuvo lugar el Foro «La Otra Cara del Proyecto Europeo» y la campaña «Contra la Europa del Capital». Con estas movilizaciones, ciertos discursos sobre los efectos de la globalización, la precariedad, la necesidad de repensar el ecologismo[18] y el racismo comenzaron a ver la luz y a airear algunos debates sociales: los efectos sociales de la Unión Económica Europea, la privatización de algunos sectores, las empresas de trabajo temporal, las formas de vida basadas en el consumo, o las nuevas formas de exclusión social.

El 1 de Enero de 1994 desde la selva Lacandona las voces zapatistas sacudieron el mundo entero. Este levantamiento puso en evidencia un conflicto a escala mundial: el del neoliberalismo contra la humanidad[19] y lanzó un rotundo «no» para afirmar la vida y

---

18. En este sentido, la aportación de Ramón Fernández Durán, recientemente fallecido, ha sido imprescindible: una lectura detallada y lúcida del nuevo sentido que adquirían las luchas, las formas de vida y el ecologismo a la luz de los procesos políticos globales. Ramón ayudó a pensarnos dentro del contexto europeo y las luchas globales, lo que permitió que cuando llegó el movimiento de resistencia global comprendiésemos un poco mejor el significado de todo aquello, así como el impacto en la vida del desarrollo del capitalismo global. Dos libros fundamentales en aquella época fueron, Fernández Durán, R., *La explosión del desorden. La metrópoli como espacio de la crisis global*, Fundamentos, Madrid, 1993; y *Contra la Europa del Capital*, Madrid, Talasa, 1996. Pero la producción de Ramón incluye otras tantas obras y artículos como autor y coautor, como los publicados justo antes de su despedida, *La Quiebra del Capitalismo Global: 2000-2030. Preparándonos para el comienzo del colapso de la Civilización Industrial,* Virus Editorial / Libros en Acción / Baladre, 2011; y *El Antropoceno. La expansión del capitalismo global choca con la Biosfera,* Virus Editorial / Libros en Acción, 2011.

19. La contraposición entre humanidad y neoliberalismo puede ser problemática si anula la interrelación entre formas de vida y formas de dominio, comprendiendo estas últimas exclusivamente desde una vertiente económica. Sin embargo, cuando desde el zapatismo se realiza esta afirmación se hace desde una crítica encarnada de las formas de vida, así como desde una visión ampliada de los lugares de conflicto, que van más allá del puramente económico, abarcando la educación, el género, el conocimiento o la relación con las nuevas tecnologías. Por

la diferencia con toda su dignidad. Los zapatistas planteaban una nueva forma de pensar lo político, alejándose tanto de los partidos que pujan por la toma del poder y buscan adhesiones unitarias a programas de estrategia política como de las guerrillas armadas que, al margen del resto de la sociedad, aparecen como verdaderas vanguardias elitistas de la lucha. Se armaban de la palabra, la comunicación, la ironía y la creación de lazos con otras realidades, formando una red en la que destellaba una nueva cartografía de resistencias globales. «Todo para todos, nada para nosotros» o «Caminar preguntando» se convirtieron en las consignas de una experiencia basada en el aprendizaje y la escucha. En 1995, el EZLN hizo un llamamiento para la realización del I Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo que tendría lugar en Chiapas, México, en el verano de 1996,[20] y en ese encuentro se propuso que el siguiente fuera en el Estado español.

En 1997, la plataforma Anti-Maastrich promovió la I Marcha Europea Contra el Paro y la Pobreza que culminaría en Ámsterdam el 14 y 15 de Junio con la participación de 50.000 personas provenientes de toda Europa, manifestándose contra la firma del Tratado de Ámsterdam, que venía a consolidar la formación del nuevo espacio

---

otra parte, el carácter homogéneo del concepto de «humanidad» es desplazado por el sujeto de enunciación: los hombres y mujeres indígenas de México, es decir, sujetos periféricos alejados de posiciones hegemónicas.

20. Documento difundido por las Mujeres Zapatistas en 1996:

> [...] recibimos maltrato y abusos por parte de los policías, de los patrones, de los ladinos, de la seguridad pública, de los esposos. Compañeras, para terminar con esta situación es muy importante y muy necesaria nuestra participación en la lucha revolucionaria, es necesario organizarnos, prepararnos cada vez más [...] si no participamos no puede cambiar nuestra situación, no puede triunfar una revolución si solo los hombres participan en la lucha entonces no es una lucha completa, porque faltaría la participación de las compañeras; es mejor luchar juntos los hombres, niños y mujeres, para que algún día nuestros hijos vivan con una vida justa y digna [...] Compañeras, ya debemos sacarnos de la cabeza que como mujeres decimos que no podemos hacer nada, que no servimos para nada, ya no debemos seguir con esas ideas, nosotras como mujeres sí podemos hacer algo por el pueblo. Compañeras de todos los pueblos les hacemos un llamado a todas para que participen en todas las formas de lucha de nuestro pueblo; porque si no participamos, nunca cambiará nuestra situación [...] debemos hablar, ya es hora de participar para pedir derecho y dignidad. No es justo que nuestro país siga lleno de corrupción y de desigualdad; aunque los gobiernos tanto hablen de justicia, de Democracia y de Libertad, eso no es cierto porque las mujeres nunca hemos vivido en igualdad, con derecho y con dignidad. Ya no es tiempo de dormir, ya no es tiempo de callar, ya no es tiempo de aguantar tantas injusticias, ahora es tiempo de hablar con palabras verdaderas y es tiempo de luchar.

europeo.[21] Ese mismo año se constituía la Asamblea de Parados de Jussieu en Francia, cuya repercusión, también en el Estado español, tuvo que ver con la peculiaridad y la innovación de sus discursos y prácticas: estos parados no se dedicaban a pedir más trabajo, tal y como se esperaba de ellas y ellos, sino a criticar una sociedad basada en el trabajo cuya contrapartida necesaria es la creación de nuevas cotas de marginación social y de paro: ¿cómo ser capaces de criticar una sociedad que suprime el trabajo y a la vez lo mantiene como un valor supremo? Para la Asamblea de Jussieu se trataba de atacar la lógica que subyace en esta paradoja: la de una vida vertebrada por el trabajo. El sábado 17 de enero de 1997 varios centenares de personas se reunían alrededor de una pancarta que decía: «Queremos un curro de mierda, pagado con unas migajas». Y otro lema con el que se afirmaba: «Sacrifiquemos nuestras vidas a la economía». Cansados de los sindicatos y de los partidos, de sus miserables reivindicaciones, de las manifestaciones aburridas, de su sistema de representación por delegados, usaban la ironía, la paradoja, la creatividad y el protagonismo de los implicados como maneras de ejercer la crítica y de construir una voz pública. La Asamblea de Jussieu consiguió reunir periódicamente entre 80 y 400 personas que fueron componiendo juntas una manera de hacer: no se trataba de incidir en determinados sectores o de movilizar a la gente, sino de crear las condiciones favorables para el reconocimiento y el encuentro. Sus atrevidas propuestas conectaron en el Estado español con un

---

21. Texto de la convocatoria, «Ponte en marcha contra el paro y la exclusión social», 1997:

> Después de diversas marchas llevadas a cabo en diferentes países europeos durante estos últimos años, distintas asociaciones de parados, de excluidos sociales, redes de la pobreza, sindicatos, y las más diversas organizaciones a nivel europeo han tomado la iniciativa de realizar una marcha europea contra el paro, la precariedad y la exclusión social [...] El día 14 de abril la marcha comenzará desde diferentes puntos del país y de forma progresiva avanzará hacia la frontera francesa a la que se deberá llegar el día 1 de mayo avanzando después por diferentes países de la Unión Europea hacia Ámsterdam, donde finalizará el 14 de junio. Paralelamente al discurrir de la marcha se realizarán movilizaciones para dar a conocer al conjunto de la ciudadanía las reivindicaciones de los marchistas. A esta iniciativa y a su desarrollo han contribuido con su esfuerzo una pluralidad de organizaciones sociales, sindicales, políticas y personas a título individual, seriamente preocupadas por la actual situación de empobrecimiento de importantes capas de nuestra sociedad, de ahondamiento en la fractura social existente y, en resumen, del agravamiento de la injusticia social. Tratamos de denunciar este estado de cosas y, con nuestra movilización social y con nuestras propuestas, contribuir al cambio positivo de éstas. [...] Nos dirigimos a vosotras y vosotros con la sana intención de demandaros ese apoyo. Apoyo que puede concretarse con la incorporación personal o en grupo a la campaña, con una aportación económica para sufragar los gastos de la marcha, o con cualquier tipo de iniciativa que sirva para alcanzar su éxito.

sector que un año después se reunía para celebrar los primeros Días de Lucha Social en la ciudad de Madrid, jornadas reivindicativas y de crítica social organizadas a lo largo de una semana entera por parados, madres contra la droga, grupos de trabajo con presos, redes contra la exclusión social, cristianos de base, grupos de mujeres, okupas, insumisos, antimilitaristas y colectivos de barrio.[22] En la línea de la Asamblea de Jussieu, lejos de exigir más trabajo para todos, se pintaron frases como «Lo queremos todo y lo queremos ya» por las paredes de la ciudad, poniendo sobre la mesa cuestiones como la redistribución de la riqueza o el sentido de la existencia del propio dinero.

En el verano de 1997, tras la marcha de Ámsterdam, comienza en el Estado español el II Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y contra el Neoliberalismo.[23] Muchos grupos se pusieron a trabajar

---

22. Se pueden consultar todos los relatos y textos de estas jornadas en http://www.sindominio.net/laboratorio/archivo/7dias/home.htm. Una de las cartas de invitación de los 7 Días de Lucha Social decía lo siguiente:

Una vez más, una serie de personas y colectivos ligados a diferentes movimientos sociales, organizados en foros y asambleas de carácter radicalmente democrático y por medio de acciones directas no-violentas nos disponemos a tratar de abrir una brecha para que aparezca lo que se oculta tras los éxitos de nuestra integración en la Europa de la Moneda Única y las cifras macroeconómicas. Parad@s, precari@s, niñ@s, pres@s, antimilitaristas, disidentes, jóvenes de barrios, inmigrantes y mujeres tomaremos junt@s la palabra para expresar nuestro rechazo a este estado de cosas y la conexión de nuestras luchas. Es el propio sistema el que nos reúne en los márgenes discriminándonos por nuestro género, persiguiéndonos por nuestro lugar de origen, negándonos lo más básico para vivir, encerrándonos en sus prisiones, generando situaciones de desesperación que justifiquen el incremento de sus presupuestos militares y de control social y la adopción de medidas represivas —nunca de medidas sociales— para «asegurar la convivencia»... Apareceremos allí donde no quieren vernos, saldremos a las calles, marcharemos sobre las fábricas de muerte, tomaremos edificios, ocuparemos los templos del dinero y los despachos desde los que se gestiona nuestras vidas... discutiremos, nos reconoceremos y cooperaremos abriendo un espacio de encuentro en el que construir lo común sin renunciar a la autonomía y las particularidades de cada un@, pero tratando de ir más allá para hacernos fuertes.

23. La complejidad de la preparación de este Encuentro fue enorme y muy interesante como proceso participativo. Se realizó una consulta previa para tomar decisiones sobre el mismo. Ésta es la carta que se pasó a los colectivos: «Consulta Internacional para el II Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo»

Durante el verano del 96, convocado por el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) se celebró en la Selva Lacandona (Chiapas), el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Asistimos 3.000 personas de 43 países que decidimos en la Segunda Declaración de la Realidad crear una Red de Resistencia, una

conjuntamente para llevar a cabo su organización. Colectivos feministas decidieron realizar una mesa específica de mujeres y la Casa Okupada de Mujeres La Escalera Karakola se hizo cargo de la preparación de la mesa de Madrid,[24] en la que se intentaron recoger

---

Red de Comunicación Alternativa y convocar a un segundo encuentro para el año 97 en el continente europeo. Reunidos los grupos de solidaridad con la rebelión zapatista de Europa, primero en Zurich y después en Barcelona, hemos decidido organizar el segundo encuentro. El encuentro ya empezó, será un proceso con un acto central en el Estado español que se realizará del 26 de julio al 2 de agosto del 97. Serán cinco las sedes, en cinco lugares diferentes con una inauguración y clausura comunes. Invitamos a que miembros de la dirección del EZLN acudan al encuentro y realicen una gira por el continente. Ya dijeron que sí, haya paz o haya guerra, comandantes zapatistas nos visitarán este verano. Para tomar una decisión incluyente sobre todo lo anterior, pasamos a consulta (como hacen los indígenas de Chiapas a la hora de tomar una decisión) en todo el mundo, a los niños y a las niñas, a los hombres y a las mujeres, a los ancianos y a las ancianas, nuestra propuesta definitiva sobre objetivos y contenidos.

Cómo funciona la consulta

La consulta se dirige a todas las personas, organizadas o no, que luchan y resisten al neoliberalismo. Se responde al cuestionario que os enviamos. En caso de que se haga en un acto colectivo, se enviará el cuestionario citando el número de personas que respondan a cada pregunta. Los cuestionarios y las actas se enviarán a la sede de Barcelona hasta el 15 de marzo de 1997, (en casos especiales y fuera de Europa, hasta el 25 de marzo como fecha límite). Nos reuniremos en Praga (República Checa), del 25 al 30 de marzo de 1997, los grupos organizadores para valorar la consulta internacional y enviar una decisión final a todos los participantes. Disponemos de un mes y medio para realizar la consulta. Necesitamos que cada grupo o persona de esta Red de Resistencia contra el Neoliberalismo y por la Humanidad la haga suya, sin grandes subvenciones ni padrinos políticos, por nuestro propio esfuerzo nos reuniremos las luchas y resistencias de todo el planeta. Debemos ponernos en contacto con todas las gentes y luchas que hay en el mundo. Invitamos a todos a hacer un esfuerzo especial para que el evento se convierta en algo único y nuevo: un verdadero desafío al poder. Donde todos los grupos, géneros e identidades dispongan de espacios propios y comunes para hablarse y escucharse.

24. Propuesta para la mesa de mujeres del II Encuentro zapatista; Eskalera Karakola, Dossier, 1997:

¿Y qué es lo que tenemos en la cabeza para este II Encuentro contra el Neoliberalismo y por la Humanidad? Tenemos las ganas de llenar un espacio de muchas luchas, y de llenarlo bien. Que sea un espacio de encuentro sin rigideces, sin formalismos, donde los ritmos no sean impuestos, sino que fluyan; donde los contenidos no estén instituidos de antemano y las conclusiones surjan, si surgen: no hay por qué imponer consensos, ni tenemos que estar todas de acuerdo, sólo en el mismo lugar (inter)actuando [...] Nos gustaría que nada saliese como lo hemos preparado, que la intervención de todas lo trastoque de arriba

algunos de los debates candentes: el neoliberalismo, la educación, la sexualidad y el género. También se abrió un espacio enfocado a hablar sobre experiencias concretas de lucha, discusiones actuales en el seno del feminismo y cómo llevar a cabo esa misteriosa y aparentemente útil e ingente tarea de construir redes y más redes. Paralelamente, se daba a conocer el trabajo realizado por los diferentes colectivos venidos de otras partes del mundo a través de proyecciones, exposiciones o presentaciones de materiales. La Eskalera Karakola aportó para el debate general un texto dividido en cuatro pequeñas notas en las que se introducían algunos conceptos y reflexiones. En la nota sobre «nuevas subjetividades» se ponía el acento en uno de los grandes retos que atravesaban el encuentro: cómo construir alianzas y cooperación en la nueva condición global, transfronteriza y múltiple.[25]

Estas alianzas, forjadas paulatinamente a través de los diferentes encuentros, van acelerando el proceso de convergencia de las diferentes luchas a escala internacional, lo que permite organizar la convocatoria, a principios de 1998, de la Acción Global de los Pueblos (AGP) en Ginebra contra el libre comercio: la primera coordinación mundial, propiamente dicha, contra la globalización económica y el neoliberalismo.[26] Muchas mujeres que participaban en el movimiento

---

abajo (venid preparadas y llenas de ideas y material) Queremos hacer de la Eskalera Karakola en estos días un espacio inédito, al que vengamos abiertas a transformarnos, mezclarnos y gozar, donde podamos inventar y reinventar formas de rebeldía, inventar y reinventarnos a nosotras mismas, contagiadas por las otras y por esta experiencia de un encuentro. Un espacio donde indagar las posibilidades de comunicaciones, contactos, apoyos… ¿a través de una red? ¿De redes? La misma preparación de este encuentro está siendo ya un encuentro de mujeres con experiencias diversas. A través de esta mesa de género nos gustaría que nuestras experiencias como mujeres empapasen las múltiples luchas contra el neoliberalismo. Hablar de mujeres no es incluir a las mujeres en el análisis, sino transformar el análisis con nuestra voz.

25. Una alternativa a la humanidad en tanto condición esencial de lo colectivo es la alianza. La alianza reconoce la diferencia, la singularidad de los sujetos y los procesos y busca y construye a partir de afinidades. Contra la homogeneización y la fragmentación de la experiencia, acelerada por los dispositivos mediáticos y de control y fundada sobre diversas formas de exclusión, marginalización e invisibilidad, inventar una cooperación social que atraviese las relaciones geográficas e históricas, étnicas, de género, de edad y de clase. La Eskalera Karakola, *Dossier*, 1997.

26. Texto de difusión de la AGP:

¿Qué es la Acción Global de los Pueblos contra el libre comercio y la Organización Mundial del Comercio?

La acción global de los pueblos contra el libre comercio y la OMC (AGP) es una coordinación en constante evolución, y por tanto cambiará con el tiempo. Por tanto, la descripción que sigue no es inamovible, es tan

feminista o en otras experiencias se unen de un modo u otro a estos encuentros y a las discusiones que se abren, aunque en un principio no haya una preocupación feminista explicitada como tal en las redes globales. Pero ya en estos inicios, la gran variedad de personas presentes da cuenta del alcance y la novedad que incorpora el movimiento que se está fraguando: pueblos indígenas (maoríes de Nueva Zelanda, la CONAIE de Ecuador, indios mayas y ogonis de Nigeria); movimientos campesinos (Nepal, India); movimientos de lucha por el acceso a las tierras como el Movimiento de los Sin Tierra de Brasil; movimientos metropolitanos que luchan contra las consecuencias de los programas de Ajuste Estructural del FMI y del BM en las poblaciones urbanas (como los enseñantes en Buenos Aires o los movimientos de las barriadas de México D.F.); nuevas organizaciones de trabajadores de las industrias maquilas en Centroamérica o sindicatos de países de nuevas industrias como Corea, Turquía o India; movimientos de parados franceses, organizaciones de la Red Europea Contra el Paro, la Precariedad y la Exclusión Social; organizaciones que trabajan con los «sin techo» como Food

---

sólo la idea sobre la AGP compartida actualmente por las organizaciones trabajando en su realización.

La AGP es un instrumento de coordinación, no una organización. Sus objetivos son inspirar al mayor número de personas y organizaciones a actuar contra el «libre» comercio a través de la desobediencia civil no violenta y de las acciones constructivas, ofrecer un instrumento de coordinación y apoyo mutuo a nivel global para quienes luchan contra el «libre» comercio, y dar mayor proyección internacional a las luchas contra el «libre» comercio y la OMC. El análisis político y el llamado a la acción de la AGP están reflejados en su manifiesto, un documento vivo que será revisado cada dos años.

La AGP no tiene membresía y no tiene ni tendrá personalidad jurídica. Ninguna organización o persona representa a la AGP, ni la AGP representa a ninguna organización o persona.

Habrá conferencias de la AGP aproximadamente cada dos años, unos tres meses antes de las Conferencias Ministeriales de la OMC [...]

Las conferencias de la AGP serán convocadas por un Comité de Convocantes formado por organizaciones y movimientos de todos los continentes y representativos de diferentes sectores sociales. [...]

La AGP no tendrá recursos. Los fondos necesarios para pagar las conferencias y los instrumentos de información tendrán que ser conseguidos de modo descentralizado. Todos los fondos que se consigan para las conferencias serán administrados por el Comité de Convocantes. Las publicaciones tendrán que autofinanciarse.

La AGP espera inspirar la creación de diferentes plataformas (tanto regionales como basadas en áreas de trabajo) contra el «libre» comercio y las diferentes instituciones que lo fomentan. No habrá, en cualquier caso, una relación de pertenencia entre esas plataformas y la AGP. Las plataformas serán completamente autónomas.

not Bombs; nuevas organizaciones de defensa de los trabajadores precarios o amenazados por la privatización; centro sociales okupados de distintos países europeos; el movimiento Reclaim The Street de Gran Bretaña; y todas las redes y grupos que trabajan contra las consecuencias del Tratado de Maastrich en los países de la Unión Europea.[27] Esta amalgama de diferentes realidades va componiendo un mapa bien diverso pero con objetivos comunes: la preocupación y repulsa frente a la hegemonía neoliberal.

En octubre de 1998 se celebra en París una reunión paralela al encuentro de la OCDE (Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo) en el que se discute la firma del Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI) que finalmente no fue aprobado y que sólo beneficiaba a multinacionales al tiempo que favorecía los nuevos flujos financieros. En esta reunión, organizada por Droits Devant (grupo surgido al calor de la marcha europea de Ámsterdam y dedicado al acompañamiento y la potenciación de las luchas de los sin techo, los sin trabajo y los sin papeles de Francia),[28] la organización Reclaim The Street y la AGP proponen organizar para el 18 de junio de 1999 una jornada mundial de protesta, acción y carnaval contra los centros e instituciones del capitalismo financiero (bolsas, bancos, multinacionales, etc.). Esta jornada coincidiría con la cumbre del G-7 en Colonia, Alemania, y la convocatoria se expandió como la pólvora bajo el lema «Resistencia global contra el capital». En 122 ciudades de 43 países se realizaron manifestaciones festivas, protestas lúdicas y expresiones reivindicativas y artísticas diversas en lo que fue la primera acción simultánea coordinada a nivel global. Ese mismo año las marchas contra el paro, la precariedad y la exclusión social convergieron desde toda Europa el 29 de mayo en Colonia. La AGP, que había impulsado la Caravana Intercontinental-99 por la Solidaridad y la Resistencia, reunió a más de 400 campesinos indios, de Latinoamérica (entre ellos del MST), zapatistas de México, Madres de la Plaza de Mayo, organizaciones de trabajadoras rurales de Bangladesh, del Pueblo Mapuche de Chile, del Proceso de Comunidades Negras de Colombia, de derechos humanos de Nepal, ecologistas de Ucrania y grupos antinucleares de Pakistán. La caravana recorrió diferentes países europeos y su ruta culminó también en Colonia, apoyando las movilizaciones contra la cumbre.[29]

---

27. Fernández Durán, R., «A pesar de todo, la resistencia al neoliberalismo se organiza y se extiende a nivel mundial», 2001; disponible en http://habitat.aq.upm.es/boletin/n15/arfer_3.html

28. Sobre Droits Devant, véase http://users.skynet.be/Droits.Devant/

29. «Breve historia de la Acción Global de los Pueblos», en http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/es/convocat.htm



La enorme importancia de Reclaim The Street como nueva forma de entender la protesta merece que nos detengamos un momento a fin de realizar un pequeño recorrido por su historia.[30]

Una nueva forma de tomar la calle: Reclaim The Street y el *Pink Block*

A principios de los noventa en Gran Bretaña comenzaron a darse una serie de protestas protagonizadas por grupos ecologistas en contra de la construcción de carreteras que amenazaban parajes naturales (boicot de máquinas de obra, construcción de casetas en los árboles, encadenamientos en bloques de cemento). En 1992 se proyectó la construcción de una carretera, la M-11, que atravesaría Claremont Road, un barrio residencial al norte de Londres. Las protestas se trasladaron por primera vez del campo a la zona metropolitana, produciendo una mezcla inusitada: la protesta ecologista frente a la colonización de las regiones naturales se tradujo en la ciudad en una reivindicación contra la privatización del espacio público, por la movilidad, contra el imperio del coche y por el derecho a habitar espacios no colonizados, libres para el uso y disfrute de la gente. Estas ideas en torno a la gratuidad, una ciudad sostenible y ecológica conectaron también con el espíritu que movía los paseos en bicicleta originados en San Francisco en 1992, que se realizaban bajo el lema «No interrumpas el tráfico, nosotros somos el tráfico» y que se extenderán poco a poco por ciudades de todo el mundo dando forma a los movimientos de *Critical Mass*.[31]

---

30. Una síntesis de su historia puede encontrarse en Klein, N., *No Logo. El poder de las marcas*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 363-375. Y en el texto de Marion Hamm «Reclaim the street: protestas globales y espacio local», disponible en http://www.republicart.net/disc/hybridresistance/hamm01_es.htm

31. Salidas coordinadas y multitudinarias en bicicleta. Véase la web de la organización mundial de la *critical mass* en http://www.critical-mass.org/. En el Estado español se celebra en decenas de ciudades con el nombre de «bici crítica», véase http://es.geocities.com/masacritica_info/

En 1993 se produjo una increíble protesta en Claremont Road: una performance artística reivindicativa okupó de manera permanente el espacio público. Se instalaron diferentes objetos artísticos y otros enseres del mobiliario doméstico como sofás, sillas o mesas que fueron trasladados desde sus lugares habituales a la calle. Se decoraron muros y casas y se construyeron estructuras a las que varias personas se encaramaron durante días, convirtiéndose al mismo tiempo en parte del paisaje artístico y de la acción. La música y el baile ocuparon las calles. Y la vida diaria se transformó en la experiencia cotidiana de una improvisada comunidad. Las personas que participaban normalmente en las fiestas clandestinas *free parties* o *raves*[32] se aliaron a esta forma de protesta, y en Claremont Road encontraron un lugar común en torno a la exigencia de disponer de espacios liberados para el desarrollo y goce de la vida.

Tras el desalojo de Claremont Road, ya en 1995, se convocó una fiesta en la calle a la que acudieron unas 500 personas; en la siguiente convocatoria serían 3.000. La combinación de fiesta y protesta se contagió por innumerables ciudades y en abril de 1997 tuvo lugar un gran acontecimiento: 20.000 personas se dieron cita en Trafalgar Square con motivo de la Marcha por la Justicia Social convocada por Reclaim The Street, bailando y colapsando el centro de la ciudad. Esta fiesta multitudinaria «fue valorada por la comunidad *rave* como la mejor *rave* ilegal, la mejor fiesta de música de baile que ha tenido lugar en la historia».[33] Las fiestas callejeras constituían un acto de reapropiación del espacio público, un gesto de autonomía que, con fuerza inusitada, venía a decir: «no nos tenéis que dar permiso para bailar, okupar las calles y rebelarnos contra el capital».

Este gesto desplazaba el deseo y el placer trasportándolo a lugares alejados de la mediación del capital, empeñada en dirigirlo hacia los nuevos mercados de ocio y consumo. Y esta recuperación de cierta autonomía del cuerpo, el deseo y el placer conectaba a su vez con los movimientos gays, lésbicos y *queer,* los cuales tenían una larga experiencia en las batallas por la reapropiación y visibilidad de los cuerpos, expropiados desde los diferentes lugares hegemónicos de dominio y pacificación social (la norma heterosexual, el silencio frente al sida o la institucionalización de sus movimientos). Una de las enseñanzas de los movimientos gays y del movimiento feminista, como hemos visto, fue señalar el cuerpo como campo de batalla, lugar de inscripción de

32. Las *raves* o *free parties* son fiestas que se realizan en lugares fortuitos e insospechados y promueven una cultura hedonista alejada de las categorías ajustadas para el ocio consumista y uniforme de las metrópolis capitalistas.

33. Marion Hamm, «Reclaim the street: protestas globales y espacio local», *op. cit*.

las relaciones de poder, y por tanto, también fuente de subversiones y resistencias. Estos «cuerpos rebeldes» marcan caminos no previstos para los flujos del deseo, produciendo otras fuerzas desde los márgenes de los imperativos de la dominación.

La convocatoria mundial del 18 de Junio del *Reclaim The Street* en Londres dio cita a miles de personas que colapsaron literalmente el centro financiero, inundándolo con cuatro coloridas columnas (dorada, negra, roja y verde) que llegaban desde diferentes puntos de la ciudad produciendo un estallido de creatividad, arte y color, en paralelo a acciones espontáneas (pintadas y dibujos en las paredes, plantación de árboles en las carreteras, colocación de pancartas) y fiesta, mucha fiesta. En el Estado español, la fecha del 18 de Junio coincidió con el final de los Siete Días de Lucha Social celebrados en Madrid. Como colofón, se realizó una gran fiesta reivindicativa en una céntrica plaza de Madrid. Se hicieron performances contra el Euro, coreografías y teatros, se colgaron ropas en tenderetes caseros redecorando domésticamente la plaza (como protesta a la prohibición de tender ropa en los balcones exteriores para cuidar la imagen de la ciudad de cara al turismo), se abrieron bocas de riego para improvisar baños de agua y se bailó a ritmo frenético hasta el anochecer. Al poco tiempo, se realizaba la primera Mani-Fiesta-Acción, convocada por un centro social okupado, El Laboratorio, que venía a constatar la necesidad de mutar las aburridas y viejas fórmulas militantes. Esta Mani-Fiesta-Acción incorporó un camión con música y *sound system* que invitaba a bailar a los manifestantes, a divertirse y a disfrutar en un momento de reivindicación. Algo estaba cambiando.

Ese mismo año, en 1999, en Seattle, convergen todas estas nuevas subjetividades en un tiempo-espacio marcado por la protesta contra la toma de decisiones de un organismo internacional, la OMC. Colectivos ecologistas, sindicatos de base, parados, campesinos expulsados de sus tierras, indígenas, feministas, grupos LGTB, jóvenes, estudiantes, precarios, activistas de distintas luchas toman literalmente la ciudad: la reunión de la Organización Mundial del Comercio se tiene que suspender. A Seattle le sigue Praga, donde 15.000 personas se congregaron alrededor de la plaza Namesti Miru: era el 26 de septiembre del 2000, fecha en la que se reunían el FMI y el BM. Y continuaron otras citas como Washington, Niza, Québec, Goteborg y Génova. La movilización de Génova en el 2001 supuso un punto de inflexión en el torrente de cumbres que se sucedían sin tregua por lo multitudinario y heterogéneo de la cita, por la brutalidad policial desplegada para acabar con ella y por la repercusión mediática. Decenas de miles de personas formaron columnas de colores que expresaban diferentes

formas de protesta y que confluirían en el centro cercado de la ciudad, la *zona roja,* en cuyo interior tenía lugar la reunión de los ochos países más poderosos del mundo, el G-8. Algunas de estas columnas fueron literalmente masacradas por la policía, saldándose con la muerte del joven Carlo Giuliani y cientos de heridos y torturados en comisarías y en las propias calles. Pese al cerco de los medios de comunicación, el trabajo a través de los Centros de Media Independientes y la agilidad en el uso de las nuevas tecnologías, permitió producir relatos propios sobre lo que estaba ocurriendo en Génova.

Una de esas columnas fue la formada por el *Pink Block*.[34] En ella se dieron cita grupos de lesbianas, gays, feministas, okupas, media

---

34. Traducción del inglés del texto del *Pink Block* repartido en Génova, 2001:

Foro Social de Génova. Entendemos este Foro como un paso en el proceso de convergencia de las luchas por la igualdad, la libertad, la ciudadanía universal y el respeto a las distintas culturas, y contra toda forma de opresión y dominación.

Propuesta de definición de pink

- Proceso horizontal, asambleario y de base / organizado en grupos de afinidad (también durante la acción)
- Creatividad / ligereza / diversión / baile
- Sin marcas ni logos
- Sin intención de crear una confrontación violenta con la policía (no proactivos al uso de piedras, molotovs…)
- Intención de coordinar la salida a la violencia policial
- No héroes / no mártires / no *machos* [en el original]
- Movilidad / fluidez
- Libertad / Justicia / Paz / Igualdad
- Acceso al espacio público

Objetivos propuestos

- Si es posible, entraremos al palacio y pararemos el G8. Si es posible, entraremos en la zona roja, *reclamaremos las calles* y expresaremos nuestra oposición de forma creativa.
- Si la policía no nos permite movernos libremente, encontraremos otros espacios para expresarnos.
- Todo el mundo debería decidir el nivel de riesgo que asume sin imponerlo a otros.
- Queremos conseguir, al menos, un lugar para la expresión y la creatividad, diversión y frivolidad, así como para la comunicación entre los grupos de afinidad y su desarrollo.
- Queremos que esta acción nos ayude a avanzar en el proceso de conocernos mejor entre nosotros, respetar las diferentes culturas y crear vínculos sobre la base de la acción colectiva.

Recorridos propuestos para la acción

Piazza Villa Gofredo – Via Garibide – entrada a la zona roja.

activistas y artistas callejeros que decidieron usar el rosa, la performance, los disfraces, la música y la ironía como forma de protesta, incorporando la tradición Reclaim The Street, el movimiento gay, lésbico y trans y la subcultura de las *street party* y las *raves* clandestinas. El *Pink Block* huía conscientemente de las formas tradicionales de confrontación que hipotecaban los elementos más creativos de la protesta a dinámicas preestablecidas de acción-reacción. Fluidez, movilidad, diversión, baile y no confrontación eran las consignas. La policía dejaba de ocupar un lugar central en el imaginario, siendo sustituida por la presencia de la música, el color y la creatividad. La idea era producir una enorme fiesta en la que cupiese todo el mundo, espacio decididamente inclusivo: una fuerza distinta capaz de desplazar el sentido hegemónico del poder.

Existía una inquietud por hacer de la expresión de las diferencias, de la protesta festiva y pacífica, del teatro, de los disfraces y de los nuevos mensajes desarrollados por el movimiento global («Democracia», «Hagamos mundos, no guerras») una manera creativa de entender las movilizaciones y la ocupación de las calles, una seña de identidad abierta y plural. La imagen de alguien con tacones, peluca y una boa pomposa de colores desfilando frente al cordón policial es realmente útil para entender el significado de estas prácticas, en tanto que se desarman los códigos asentados alrededor de esas situaciones y rememoran la importancia política de los cuerpos, y los hábitos de género y estilos asociados a éstos.

Esta renovación del espíritu guerrero en clave *Pink* ha sido retomada en numerosas acciones posteriores como es el caso de Code Pink, colectivo feminista contra las políticas de guerra de Bush en EEUU; o el de los paraguas rosa de protesta usados por las trabajadoras del sexo europeas en sus acciones y marchas como símbolo contra el estigma, por sus derechos y por la recuperación de la capacidad de decidir sobre la vida.

Los Foros Sociales Europeos y los nuevos feminismos

> Dónde estamos nosotras, activistas expulsadas por los noventa, expropiadas de la acción colectiva de masas, desmemoriadas respecto de las luchas desarrolladas a lo largo de las

---

Piazza Kennedy – Viale Delle Briate Partigiane – Piazza Della Vittoria – Gal Colombo – entrada a la zona roja.



décadas anteriores, instaladas en la precariedad como condición existencial y precipitadas a un espacio incierto, apasionante, de reinvención política e hibridaciones subjetivas. Y quién es ese nosotras que se (re)crea en el mero hecho de estar, como estuvimos en Florencia, de reclamar una presencia, y si debemos o no atrevernos al plural (cuando aún no nos hemos encontrado), y cómo, cuando somos nosotras mismas también quienes lo nombramos. Algunas compañeras han manifestado sentirse cansadas ante lo que perciben como un estancamiento o incluso un retroceso del feminismo; «seguimos siendo invisibilizadas», afirman, o «tenemos que volver constantemente sobre las mismas cuestiones».[35]

En el mes de noviembre de 2002, se realizó el primer Foro Social Europeo en la ciudad de Florencia bajo el lema «Contra la guerra, el racismo y el neoliberalismo». Con el Foro de Florencia se daba el primer paso hacia la creación de una nueva institucionalidad de los movimientos globales europeos en la que se debatían las distintas preocupaciones y formas que armarían su esqueleto para los siguientes años. Desde los inicios, se hizo patente que el Foro podía tomarse en términos de plasticidad y movilidad, incorporando en su interior un enorme abanico de subjetividades, la misma riqueza y diversidad de la que se habían empapado encuentros anteriores. Pese a que comenzaron a asumirse ciertas formalidades (plenarios, conferencias, mesas redondas), esto no impedía que existiesen otro tipo de espacios informales en sus márgenes, pensados en términos más participativos. La preocupación central por entonces, que sacudía debates y conversaciones, era cómo construir una Europa de los movimientos y qué tipo de herramientas políticas podían ser útiles para afrontar un contexto de apertura y mutaciones.

La red europea NextGenderation, una red de investigadoras, activistas y estudiantes relacionadas con los estudios de género y el feminismo en ámbitos académicos y no académicos, impulsó un encuentro dentro del Foro con un taller titulado «Missing links: feminism and global resistance» [Vínculos perdidos: feminismo y resistencia global]. Otro tipo de iniciativas como el espacio creado por los

35. Vega, C., «Interrogar al feminismo. Acción, violencia, gubernamentalidad», *Multitudes*, núm. 12, 2003.

Desobedientes italianos o el Euraction Hub Proyect se propusieron como lugares de encuentro más espontáneos para la producción política autónoma desde los que debatir sobre cuestiones como la precariedad, las migraciones, la circulación del conocimiento o la puesta en marcha de proyectos comunicativos como radios y televisiones piratas; o la realización de algunas acciones (como la ocupación del edificio de la SIAE —SGAE italiana— o la cena multitudinaria Yomango).[36]

El taller de NextGenderation[37] pretendía servir de análisis y reflexión sobre cuestiones relevantes para el futuro de los feminismos en el contexto europeo y global. También tejer alianzas entre diferentes grupos afines. La discusión se dividió en tres grupos. En el primero, se puso sobre la mesa la relación de los movimientos sociales con la universidad en el contexto de su mercantilización y privatización: ¿puede el pensamiento crítico feminista abrirse un hueco productivo de radicalidad en las instancias del conocimiento universitario? En el segundo grupo se planteó la necesidad inaplazable de que el movimiento feminista tomase partido en las luchas de las mujeres negras, migrantes, en los movimientos gays, lésbicos y transexuales de una manera más comprometida y seria. En el último, se planteó el dilema que daba origen al taller: el *link* perdido entre el feminismo y la resistencia global, es decir, cómo las luchas anticapitalistas olvidan generalmente la importancia de las relaciones de poder sexistas y racistas

36. Yomango surgió con el objetivo de consolidarse como una multinacional dedicada a la desobediencia civil en el corazón de las grandes cadenas comerciales, símbolo del desarrollo del capitalismo postindustrial. Fue creada en 2002 en Barcelona al calor del movimiento global, con la intención de visibilizar y explorar los gestos de reapropiación cotidiana que tienen lugar en los circuitos del consumo. La precariedad, el abuso de las grandes multinacionales, los altos precios y la creación de deseos y necesidades para el consumo incitan a llevar a cabo reapropiaciones. Yomango aparece en este sentido como crítica al capitalismo y a los actuales modos de vida, proponiendo subvertirlos (eliminando la relación entre objeto y consumidor) y liberar los objetos de su condición privada y mercantil, haciéndolos circular de mano en mano. Las acciones Yomango se extendieron como la pólvora, llegando a crearse varias franquicias de la «marca» en países como Argentina, Alemania, Chile o México. Tal y como dice un texto Yomango: «El hurto existe y no se trata de una perturbación psíquica individual, ni de ningún tipo de pseudo-cleptomanía: hemos de hacerlo visible y transformarlo en un mensaje, en una historia, en un momento de reapropiación de aquellas cosas que la publicidad no para de prometer pero nunca cumple». Yomango, «¿Qué fue de Yomango? 15 respuestas a un cuestionario», *Transversal*, 2008; disponible en http://translate.eipcp.net/transversal/0307/yomango/es. El archivo Yomango se encuentra en http://www.yomango.net/

37. NextGenderation cuenta cómo surge la idea del taller [traducción del inglés]: «Nos inspiró la idea de crear un espacio feminista (uno más, y a la vez, uno de los pocos) en el Foro Social Europeo de Florencia. Un espacio donde se pudieran explorar las perspectivas feministas respecto al proceso de globalización y a las resistencias globalizadas».

en la comprensión de los procesos de dominio en la globalización, y por tanto, en la comprensión de sus resistencias. Una de las conclusiones con más relevancia para la situación del movimiento feminista fue la constatación de la enorme pluralidad y diversidad de posiciones y feminismos, la interpelación a no temer la fragmentación y a hablar de muchos feminismos en plural; se trataba, al contrario, de asumir esta condición como un reto positivo para las luchas: «Nosotras debemos tomar la responsabilidad de buscar la diversidad, frente a la idea de la unidad de las mujeres [...] Debemos repensar el feminismo en términos de alianzas, como una fragmentación y una compleja red de alianzas, no como un todo unificado».[38] De estos talleres surgió la idea de crear un espacio propio de mujeres dentro del siguiente Foro europeo con el propósito de potenciar la organización feminista y fortalecer las redes entre diferentes luchas, grupos y mujeres. Entre otros, en estas discusiones participaron Scovengo, Sexyshock, Punto di Partenza, MIT (Movimiento Identidad Transexual y Transgénero) y Antagonismo Gay (Italia), Les Penélopes y Femmes Publique (Francia), Respect y Mujeres Sin Rostro (Alemania), Nextgenderation (Bélgica), Precarias a la Deriva y Eskalera Karakola y AET-Transexualia, poniendo sobre la mesa inquietudes en torno a feminismos híbridos capaces de recoger las relaciones entre migraciones, sexualidad y género.

En línea con las cuestiones abiertas durante los talleres del primer foro, al año siguiente y con motivo del Foro Social de París se prepararon nuevos talleres. El hilo conductor de los tres encuentros fueron las relaciones entre género, migración, feminismo y movimientos emergentes en Europa. En el primero se intentaban pensar las representaciones generadas por los propios movimientos sociales, sus figuras líderes y el lugar que ocupan dentro de la economía simbólica generizada y racializada: ¿quiénes hablan y representan a los movimientos sociales desde posiciones supuestamente neutras y quiénes hablan siempre, por el contrario, desde el lugar de «lo diferente»?

En el segundo, se trató la cuestión de la emergencia de los discursos *securitarios* en Europa, analizada según dos fenómenos: la criminalización racista de los extranjeros y de los hijos de migrantes que viven en Europa y la victimización de la mujer blanca, de las ancianas y de las niñas. Estos discursos *securitarios* se fundan en el pánico generado en una sociedad en la que el Estado de bienestar da lugar a un *Estado de seguridad* que basa sus operaciones en una política preventiva que domina e invade nuestro cotidiano, alentando el miedo. Por un lado, vemos cómo la migración, el terrorismo y la

---

38. Los resúmenes de los talleres pueden encontrarse en la página de NextGenderation: http://www.nextgenderation.net/projects/alterglobalisation/esf2002/outcomes.html

criminalidad se presentan entrelazados, produciendo un constante movimiento de exclusión y represión dirigido hacia «los otros». Por otro, la seguridad de las mujeres se utiliza tanto en Occidente como en otros lugares del mundo para legitimar este nuevo orden y justificar mayor control y vigilancia sobre la población. Ante esto, algunas feministas responden cuestionando a qué mujeres va dirigida esa seguridad y en defensa de la protección de quién se justifican las guerras, las leyes extremas de control y los nuevos métodos de vigilancia.[39] Dos años después de la intervención de EEUU en Afganistán, en el mismo año en el que comienza la invasión de Irak y en un momento en el que aumentan los discursos normativos y paternalistas en torno al uso del velo, las perspectivas feministas que cuestionen las divisiones racistas implícitas en los discursos *securitarios* cobran si cabe mayor importancia.

Siguiendo estas reflexiones, en el año 2004, NextGenderation lanzó una campaña europea bajo el lema «No En Nuestro Nombre», consigna que había sido utilizada en las protestas contra la invasión de Irak. En esta campaña se denunciaba la instrumentalización a la que son sometidas las mujeres musulmanas, tratadas como víctimas en las representaciones de Occidente y del feminismo blanco. Algunos feminismos olvidan que para muchas mujeres la experiencia del racismo se vive cotidianamente a través de innumerables desigualdades en el sistema de acceso al trabajo, en las prestaciones sociales, en la educación o en las instituciones públicas. Colocar el acento en el hecho de llevar o no llevar velo, viene a constituir una vuelta de tuerca en la marginación y la hipocresía de una Europa que promueve el cierre de fronteras y una política unánime en relación a la criminalización de las personas sin papeles, su detención, expulsión y la redacción de leyes de extranjería cada vez más restrictivas. Frente a esto, preguntarse en nombre de quién estamos hablando o en nombre de qué supuesta libertad se ondean banderas, crear alianzas entre mujeres de diferentes lugares y culturas, aparece como una estrategia crucial a la hora de desmontar el uso del feminismo como estandarte y justificación de las políticas racistas de la seguridad y la guerra.[40]

---

39. NextGenderation: http://www.nextgenderation.net/projects/alterglobalisation/esf2002/outcomes.html

40. Manifiesto «NO EN NUESTRO NOMBRE»

La fila de líderes políticos y figuras públicas que afirman «la igualdad de hombres y mujeres» como un valor fundamental de la civilización europea se hace cada vez más larga. Esta invocación de «la emancipación de las mujeres» triunfa particularmente entre aquellos líderes y partidos que abogan por la «integración», entendido como la asimilación de las comunidades de orígenes migrantes. Esta integración va de la mano con el cierre de las fronteras y la restricción de la inmigración a Europa,



---

además de una reinvención de Europa como una civilización blanca y homogénea, un proceso que una vez más niega las obvias realidades multiétnicas, multiculturales y multi-religiosas de Europa.

En respuesta a la larga lista de demandas concretas que han propuesto nuestros movimientos de mujeres, estos mismos líderes se han quedado sospechosamente callados. No dejamos que se nos olvide con qué rapidez y facilidad fue expulsado el principio de igualdad entre hombres y mujeres de la primera versión de la Constitución Europea. Una ojeada a las reprimidas memorias de la colonización europea pone de manifiesto que esto no es nuevo. Los colonizadores europeos legitimaron consistentemente su dominio apelando a «civilizar las colonias». Esta «misión civilizadora» estaba fundamentalmente marcada por el género: se presentaba muchas veces en términos de «proteger» a las mujeres de sus «hombres y culturas opresivos». De vuelta en sus «tierras maternas», sin embargo, estos mismos colonizadores muchas veces se encontraban entre los más vehementes oponentes a las luchas de las mujeres sufragistas de la primera ola.

Las agendas neo-imperialistas y de derechas se hacen cada vez más fuertes. Intentan vendernos una visión del mundo caracterizado por el paradigma del «choque de civilizaciones», y barajan la «carta de la emancipación de las mujeres» como parte de «la civilización occidental». Está especialmente de moda que los líderes se perfilen como los «salvadores» de «las pobres chicas musulmanas». Mujeres y chicas musulmanas que llevan velo están representadas como víctimas u objetos pasivos, o la propia encarnación de la opresión de las mujeres. Rechazamos esta ya de sobra conocida estrategia de «divide y vencerás» que presenta a las mujeres blancas europeas como «liberadas» y pone el «peso de la emancipación» sobre los hombros de las mujeres negras, migrantes y refugiadas y «sus culturas opresivas». La lógica de esta estrategia es perversa, y nos previene de trabajar juntas en solidaridad. Lo que consigue oscurecer la histeria escenificada sobre el velo en los últimos meses es el hecho intolerable que una gran parte de las mujeres y hombres

En el tercer taller se abordaron las reestructuraciones del trabajo y la movilización de las trabajadoras migrantes en Europa. Se planteó que el trabajo sexual, el trabajo doméstico y el trabajo de cuidados, altamente demandados en el contexto europeo, se basan en las asimetrías de género y de raza, intensificadas por las actuales condiciones de vida de las mujeres sin papeles, las mujeres transexuales o las mujeres precarias que habitan los núcleos metropolitanos.

Además de estos talleres se realizaron tres intervenciones en clave *pink*: una, en la manifestación de apertura del Foro Social; otra, durante la Asamblea General por los Derechos de las Mujeres y una última en la manifestación que clausuraba el encuentro de París. La Asamblea General se caracterizó por un discurso abiertamente abolicionista y prohibicionista en relación al trabajo sexual y vetó la intervención de una mujer del Estado que pretendía hablar sobre la defensa de los derechos de las trabajadoras sexuales y la necesidad de contar con sus voces como protagonistas, ausentes en la Asamblea aunque presentes en el Foro. El cierre en banda de las posiciones más conservadoras y la negación de la palabra a quienes

---

de orígenes migrantes en Europa son todavía hoy en día ciudadanos de segunda clase que se enfrentan a diario con el racismo y la discriminación en el sistema educativo, el mercado de trabajo y el mercado de vivienda.

Para la ocasión del Día Internacional de la Mujer queremos insistir en que nuestras diversas luchas contra todos los tipos de opresiones que marcan las vidas de las mujeres siguen siendo necesarias. Un compromiso serio con la emancipación de las mujeres implica una lucha contra la normalización de la violencia y la «cultura de guerra» actual, y contra las maneras en que esta violencia es sexista, racista y homófoba. Tenemos que luchar contra la violencia de la política neoliberal, que se nos vende como «verdades» o «inevitabilidades» del mercado que desmonta todo tipo de seguridad social y lleva a la creciente precarización de nuestras vidas. Tenemos que luchar contra el sexismo, racismo y homofobia estructurales y cotidianos, y construir las alianzas necesarias para librar estas luchas. Tenemos que luchar contra las maneras en que las mujeres son y no son representadas, en nuestros sistemas políticos y económicos, en la cultura dominante, en anuncios e imágenes en la calle. Tenemos que luchar contra el recorte de recursos para las políticas emancipatorias y el cierre de espacios que nos permiten desarrollar nuestra política feminista.

A la nueva cosecha de auto-proclamados «guardianes de los derechos de las mujeres», aquellos a los que nunca hemos encontrado participando en ni apoyando a nuestros movimientos y luchas a lo largo de los años, a éstos les decimos: ¡NO EN NUESTROS NOMBRES! Su uso cínico de «la emancipación de las mujeres» y «la igualdad entre hombres y mujeres» es tan espantoso como inverosímil. Como feministas y mujeres realmente preocupadas por la emancipación de las mujeres, no les permitiremos que hagan uso de «la emancipación de las mujeres» para fines anti-migrantes, asimilacionistas, islamofóbicos y etnocentristas. Seguiremos luchando contra todas las opresiones que enfrentan las mujeres en sus vidas.

defendían esta perspectiva provocó que varias mujeres desplegasen sus paraguas rosas en señal de protesta y alarma ante la imposición de un discurso excluyente pronunciado en nombre del feminismo y de todas las mujeres.

El bloque *pink* en las manifestaciones estuvo compuesto por trabajadoras sexuales, transexuales, gays, lesbianas, feministas y *queer*. Mostró en varias pancartas su apoyo a la defensa de los derechos de las trabajadoras sexuales. Lemas como «Nuestros deseos son desórdenes» acentuaban la necesidad de una política de lo múltiple y de la alianza, inasimilable, frente a las imposiciones de la identidad de la Mujer, expresada con violencia por el pensamiento de lo Uno y la representación institucional. Como afirma Donna Haraway «no es necesario partir de una totalidad para trabajar bien».[41]

Y mientras, las movilizaciones contra las cumbres continuaban. En Barcelona, en 2001, la reunión del Banco Mundial fue suspendida ante la previsión de una enorme protesta. En Sevilla, en 2002, más de 100.000 personas se manifestaron contra la celebración de la Cumbre de los Jefes de Gobierno y Estado de la Unión Europea bajo el lema «Contra la Europa del capital y la guerra: otro mundo es posible». Más encuentros en otras partes del mundo como Cancún, Washington, Nueva York o Gotemburgo servirán para mostrar la fuerza y la enorme pluralidad de las voces que se levantaban contra el desarrollo del capitalismo global, aunque tras Génova esta fuerza va decayendo poco a poco. Aparecen iniciativas internacionales como la Marcha Mundial de las Mujeres, compuesta por más de 3.500 grupos de mujeres del mundo entero (en total 126 países) y cuyos orígenes se remontan a la Marcha de Mujeres contra la Pobreza que organizaron en 1995 la Federación de Mujeres de Québec, impulsada a partir de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing. En el año 2000, la Marcha Mundial de las Mujeres convocó un día de acción en el que se realizaron protestas en diferentes países y se entregó en la sede de la ONU en Nueva York cinco millones de firmas apoyando las 17 demandas mundiales de la marcha.

41. Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres, op. cit.*, p. 296.

Algunas aportaciones de la experiencia global

Poco a poco se van sintiendo los límites de estas formas de protesta y las relaciones que los grupos locales, por ejemplo, los feministas, pueden mantener en la frenética persecución de las cumbres de los jefes de Estado y los organismos internacionales o en la dinámica del trabajo permanente que requieren las redes internacionales. Poco a poco, irá tomando cuerpo la necesidad de concretar en el terreno de lo cotidiano, y no en el de la excepción y el evento puntual, los problemas debatidos en los foros: el retroceso generalizado en materia de derechos, la precarización de la existencia y la crisis de los cuidados, el cierre de fronteras y las migraciones, la defensa frente a la privatización de las ciudades y el conocimiento, las nuevas rearticulaciones del patriarcado o los derechos de las trabajadoras del sexo y de las personas transexuales. ¿Cómo seguir construyendo una crítica radical instalada en la dimensión cotidiana de la vida sin perder de vista la dimensión global? ¿Hasta qué punto podían sostenerse las redes en el trabajo cotidiano y cuál era su operatividad real? La progresiva dispersión de los momentos comunes y el regreso a una actividad situada va desplazando el protagonismo de estos movimientos, pero su experiencia incorpora, de manera irreversible, notas importantes sobre las resistencias en el seno de la globalización:

- La comprensión de los procesos políticos y económicos como procesos que se encuentran conectados a nivel global: lo que hacemos aquí tiene repercusiones en otras partes del mundo, y además, esos mismos procesos pueden observarse a nivel local, por ejemplo, en las ciudades globales.

- Entender lo global imbricado en lo local implica entender que las mismas fronteras y lógicas de dominio se trasladan a nuestras ciudades y vidas cotidianas.

- Estas lógicas de dominio no afectan por igual a todas las personas: es preciso entender cómo se redistribuyen y crean jerarquías según la procedencia, el género, la clase y el sexo.

- Las retóricas internacionalistas de solidaridad con los «otros» dejan de tener sentido. Se trata de comprender cómo las malas condiciones de vida de los sujetos en posición de subalternidad tienen efectos materiales para todo el cuerpo social. Esto se traduce en la necesidad de formular reivindicaciones en el corazón de las ciudades globales que pongan la igualdad de todos los habitantes del planeta como prerrequisito indispensable.

- Apoyar la libertad de movimiento aparece como un elemento clave: la solución a la migración, producida en buena medida por el expolio provocado por los países del Norte, no puede ser el cierre de fronteras.

- La precarización de la existencia no es una cuestión meramente laboral, afecta a todas las esferas de la vida y forma parte de un fenómeno global que a su vez se conecta con otros fenómenos como la feminización del trabajo, el desmantelamiento de los Estados de bienestar, la privatización de la vida y la crisis de los cuidados.[42]

- Los diferentes feminismos aparecen como lugares idóneos desde los que ejercer la toma de la palabra de las mujeres que participan de manera masiva en estos nuevos circuitos de la globalización. Feminismos en los que la concepción de la identidad como articulación múltiple permita entrelazar la cuestión migratoria con la experiencia de género y sexo; en los que el género no sea en ningún caso una categoría homogénea y rígida.

- La creación de movimientos más allá de las identidades capaces, en cambio, de nombrar problemas de índole global y elaborar lugares comunes a partir de la experiencia de muchos.

- Las capacidades creativas, ejercitadas en el interior de la producción y reproducción de las condiciones actuales de vida son capaces de poner en marcha nuevos imaginarios simbólicos, útiles y provechosos para la transformación.

3. Producción de imaginarios y política: arte, tecnología y moda

> ¿Qué puede nuestra fuerza de creación para continuar instaurando nuevos posibles en este paisaje asfixiante donde es incansablemente seducida y rufianizada (chuleada) por el mercado? ¿Qué dispositivos artísticos tendría el poder de tratar estos tiempos sin poesía? En suma, ¿cómo reactivar en los días presentes la potencia política del arte?[43]

---

42. Precarias a la Deriva, *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

43. Rolnik, S., «Una terapéutica para tiempos desprovistos de poesía», 2006; disponible en www.traficantes.net/var/trafis/.../5cde0f979a7512a682a4c74405305fa8.rtf



Crear nuevas formas de vida, crear una cultura. Nosotros debemos también afirmarnos y afirmarnos no sólo en tanto que identidad, sino en tanto que fuerza creadora.[44]

Entre el arte y la política

Durante los años noventa las prácticas artísticas van tomando un papel central en la política y los feminismos, en un contexto en el que la esfera cultural cobra una importancia cada vez mayor en relación al trabajo y la vida cotidiana. Por una parte, los movimientos sociales usan cada vez más las prácticas artísticas como modo de problematizar la realidad, más allá de su uso clásico como mero vehículo para la propaganda. Por otra parte, ya desde la década de los setenta, una serie de artistas feministas intentarán dar a sus obras connotaciones políticas, abriendo procesos de búsqueda y cuestionamiento de la identidad, fomentando la crítica social, la ironía o la subversión de género. Frente al racionalismo, el idealismo y los grandes relatos de emancipación de la izquierda tradicional, artistas feministas, cyborg y transgénero intentan trasladar a sus prácticas algunos de los debates que vimos en el capítulo anterior. Se trata de hablar desde otro lugar, de otro modo, recuperando la sensibilidad y el cuerpo como instancias desde las que dar cuenta de la movilidad de las fronteras que separan lo cultural y lo natural, lo personal y lo político, lo privado y lo público, lo objetivo y lo subjetivo, la ciencia y la literatura, el deseo y el lenguaje. Al remover estas fronteras el cuerpo deja de ser lo que se contrapone a la razón y al entendimiento, o lo que separa el mundo interior del mundo exterior. Es la sede de la experiencia, un espacio abierto. Y en él sedimentan inscripciones políticas y culturales de los lugares y los tiempos que habitamos.

De ahí que el cuerpo aparezca como el intersticio idóneo desde el que preguntar sobre las formas en las que se construye la subjetividad y los modos en los que se encarna el poder. «El cuerpo es un campo de batalla», decía Barbara Kruger. «El alma es la cárcel del cuerpo», decía Foucault. Desde esta perspectiva, el cuerpo es también el lugar idóneo desde el que rastrear las resistencias frente a la

44. Lazzarato, M., «Del biopoder a la biopolítica», *Multitudes*, núm. 1, 2000.

significación. Esta recuperación del cuerpo y la sensibilidad implica una crítica al pensamiento racional y al sujeto moderno, entendido como identidad estable y homogénea. Irrumpen el deseo, lo carnal, lo irracional y lo incontrolable, lo abyecto o la locura. El trabajo del inconsciente muestra cómo el sujeto no es sólo el Yo, y no puede identificarse con una esencia arquetípica o con un modo coherente que lo defina de manera única.

Las performances de Ana Mendieta, lo monstruoso que habita en los cuerpos representados en la obra de María Núñez o las fotografías de Cindy Sherman hablan de una identidad rota, fragmentada, reconstruida en series de repeticiones que impiden rastrear un significado único del yo. Las operaciones quirúrgicas en directo de la artista Orlan muestran la capacidad de un cuerpo de ser modificado una y otra vez, de mutar a través de la ciencia y la técnica, de retar la idea de un origen natural planteando interrogantes sobre el estatus del cuerpo y sus límites. Las performances de Laurie Anderson desplazan toda referencia a lo femenino en la narración de sus historias, generando cierto extrañamiento de género. En el contexto español, los montajes audiovisuales de las artistas María Ruido o Virgina Villaplana nos hablan de la construcción de la memoria histórica, de la operatividad de las representaciones culturales y de la importancia de elaborar otras narraciones. Las fotografías del artista transgénero De Lagrace Volcano retratan la realidad de otros géneros que habitan en los márgenes, tal y como lo hacen las performance de Annie Sprinkle y las fotografías de Diane Torr.

Con estas prácticas se cuestiona el dominio masculino en las instituciones artísticas, así como la separación rígida entre el arte y la vida. La tradición sitúa el arte en una esfera separada de lo cotidiano. Introducir el cuerpo, la memoria, el miedo, las relaciones de opresión, el poder, la identidad, el sexo o el género supone romper con esta separación, darle otro estatus a la experiencia cotidiana que tenemos del mundo, desde la perspectiva de la multiplicidad sensible, siempre a vueltas con la razón y la representación. Si el arte es la manera creativa de organizar la sensibilidad, inherente al proceso de conocimiento, las posibilidades artísticas se revalorizan. El arte ya no está sólo en el museo, salta a la calle; el arte ya no es sólo cosa de artistas, puede serlo de cualquiera.

Los feminismos y el movimiento LGTBQ se han caracterizado por darle especial importancia a este elemento creativo. Pensemos en las acciones performativas en los años setenta del artista militante gay Ocaña en las Ramblas de Barcelona, o en el colorido y la irreverencia que han atravesado las manifestaciones del Día del Orgullo.

O las acciones de Act Up, llenas de simbolismo y significados radicales, como los entierros públicos de los militantes muertos por el sida, transformados en manifestaciones contra la invisibilidad de la muerte. O en las campañas y acciones festivas y originales del movimiento feminista, alejadas de los modelos de acción «serios» de los partidos. Pero es en los años noventa cuando se da una relación mayor entre arte y política: las nuevas tecnologías permiten subvertir imágenes y elaborar materiales gráficos y audiovisuales propios (carteles, panfletos, revistas, vídeos, webs, blogs); se ocupa de manera creativa el paisaje urbano, como en el caso que hemos descrito de Claremont Road y Reclaim The Street o de los centros sociales okupados; se ponen a circular diversos símbolos, como el pasamontañas zapatista o el negro y el silencio contra la guerra; se incorporan elementos festivos y llamativos para la protesta como en las manifestaciones del movimiento de resistencia global o en las diferentes versiones del *Pink Block*; se realizan perfomances callejeras y parodias feministas de género…

Como hemos visto, las lesbianas del grupo LSD han sido pioneras en hacer del arte una expresión política con sus exposiciones y acciones callejeras realizadas junto a La Radical Gai. En este punto intermedio entre el arte y la política también se sitúan Mujeres de Negro, con el uso de diferentes símbolos en sus manifestaciones públicas (el negro, el silencio, los círculos, las velas, los lemas, las performaces) y las acciones de grupos autónomos feministas que también han usado el teatro, las performances o la producción de imágenes para diferentes campañas sobre violencia, diversidad sexual, domesticación del cuerpo, antimilitarismo, discriminación o el mero anuncio de fiestas para las que comienza a considerarse esencial cuidar la manera en la que se comunica o se transmite tal mensaje.

Otros grupos feministas, ubicados entre el arte y la política, además de Girlswholikeporno, son O.R.G.I.A. o Medeak. Su trabajo ha criticado la institución artística, tachándola de falocéntrica, tanto por sus prácticas como por sus contenidos. También han criticado la heterosexualidad como relación dominante en nuestra sociedad y la construcción de la identidad femenina sobre la base de unos presupuestos biológicos y culturales determinados. En su trabajo desafían imaginarios hegemónicos a través de la puesta en circulación de representaciones de sexualidades minoritarias, prácticas y deseos sexuales diversos, así como de la combinación de géneros y cuerpos, dando lugar a alteraciones en la correlación naturalizada entre sexo, género y deseo: mujeres con dildos y látigos que se lían con mujeres, maricas con pechos al lado de mujeres con cuero y fustas, tríos de mujeres o performance *drag*

king[45] en las que grupos de mujeres subvierten el género construyendo una reiteración práctica de los estereotipos masculinos.

Un referente incuestionable en los años noventa fue el grupo boliviano Mujeres Creando. «La creatividad es un instrumento de lucha y el cambio social es un hecho creativo», dicen. Sus performances, como la realizada en homenaje a las lesbianas en las calles de La Paz en 2006, consiguen desordenar la dicotomía público / privado exportando la intimidad a la calle: en esta ocasión, primero se dibujó con sangre un corazón y después dos mujeres se acostaron juntas en una cama en el centro del trazado. Al destapar públicamente la relación lésbica entre mujeres, se sacaba el sexo a la calle,[46] esta vez

---

45. Los talleres Drag King exponen la falacia de la correlación sexo / género a través de la incorporación de los estilos y hábitos masculinos. Los talleres suponen la reapropiación de un territorio, el masculino, terminantemente prohibido para las mujeres. Algunas interpretaciones dirían que son lesbianas vestidas de hombres, pero no se trata de eso: lo interesante de estas perfomances es que se asiste a un proceso encarnado de fabricación del género a través de la puesta en marcha de los estereotipos masculinos: adquirir maneras corporales de comportamiento (abrir las piernas al sentarse, arquearlas al andar, endurecer rasgos faciales), hábitos (escupir al suelo, mear de pie, poner los pies encima de la mesa, saludarse con una palmada en el hombro, huir de todo contacto físico afectuoso entre hombres, seducir a las mujeres), incorporar elementos estéticos (pantalones, botas, gomina para el pelo, corbatas y atuendos según los gustos) y realizar modificaciones corporales (implantes de bigote y patillas, reducción del pecho, elaboración y colocación de penes). Estos gestos resultan importantes para el feminismo puesto que obligan a repensar la construcción social del género y el sexo, y por tanto, de la categoría Mujer.

46. El texto que acompañaba la acción de Mujeres Creando decía lo siguiente:

No nos importa la identidad como aditamento de diversidad que nutre al neoliberalismo en la ornamentación de sus horrores.

No nos importa la identidad como sentido de pertenencia, ni de obediencia.

Cualquier identidad puede ser engullida y absorbida por la normalización, el disciplinamiento y la lógica del sistema, cualquier disidencia puede ser reabsorbida, reconducida, reacondicionada y consumida.

No importa cuál fuera el punto de partida para ésta: la edad, el sexo, el color de la piel, el lugar geográfico donde has nacido, tus elecciones para el placer, tu origen cultural, tu trabajo, tu ropa, no importa.

Cualquiera de estas diferencias contenedoras de identidades pueden nutrir al propio sistema en su reforzamiento, pueden constituir una prótesis del sistema en su fortalecimiento, en sus espejismos de libertad, en sus augurios de incorporación e inclusión sociopolítica.

La inclusión no es sino un proceso de canalización de la identidad, de reducción de sus contenidos al mínimo, es un proceso de vaciamiento y sustitución de horizontes propios, quiméricos y utópicos por horizontes prestados, posibles e igualitarios.

A nuestros ojos no está pues la disidencia del sistema en la sexualidad, el placer, ni el sexo, no está la disidencia del sistema en el color de la piel o el origen cultual por sí mismos y de antemano.

No es ser indio alternativo a ser blanco;

tomando a mujeres como las protagonistas activas. En América Latina, surge en el año 2003 el grupo Mujeres Públicas de Argentina para hacer «arte feminista, político, urbano, callejero y público». Activismo, arte, humor, comunicación son ejes centrales de su trabajo, intervenciones en la publicidad caótica y desordenada de la calle que atraen la atención sobre una problemática que interrumpe de manera momentánea la corriente, desestabilizando el flujo de las codificaciones que dominan el espacio visual.

En la actualidad, en un contexto en el que estamos sobreestimulados por la cadencia de imágenes, propaganda, publicidad, símbolos, habría que preguntarse por la capacidad para interrumpir el continuo agolpamiento de las series de información. En términos generales, la

---

Ni ser mujer alternativo a ser hombre,
No es ser transexual alternativo a ser hombre,
Ni ser maricón o lesbiana, alternativo a ser heterosexual.

Porque todos estos lugares de identidad han sido tomados en cuenta, cubiculados, clasificados y ordenados y hasta perversamente constituidos para hacer turno y fila en su proceso de incorporación y aniquilamiento. [...]

Me ubico por fuera de los mandatos y los códigos de convivencia y de obediencia.

Y opto por incomodar en todos los espacios.

Trascender la afirmación de la identidad y reconocerme impura, imperfecta, desarraigada, desvinculada, contradictoria y compleja. Puedo reconocerme —no perteneciente— y romper la mudez y el silencio hablando una lengua inédita.

Indias, putas y lesbianas juntas, revueltas y hermanadas. La identidad como fragmento y espacio de construcción de relaciones insólitas [...]

La identidad nos importa en la medida en la que es espacio para crear desorden social.

Desorden afectivo, desordenando turnos, prioridades y privilegios.

Nos importa para deshacerla, rehacerla y reinventarla.

Rechazamos la autoafirmación egocéntrica reiterativa, victimista y rutinaria de la diferencia, partimos de la certeza que ningún espacio asignado ni inclusivo, ni exclusivo, ni excluyente, ni separatista es terreno de lucha y contestación social.

Por eso construimos e inventamos un espacio propio no prestado por el orden social; un espacio que es ejercicio subversivo, que es artesanal y no académico, que es práctica social y palabra al mismo tiempo. [...]

Es el espacio de las relaciones insólitas construidas no desde la identidad sino desde la rebeldía y el desacato de pertenencia.

Un espacio de desobedientes, de enloquecidas, de rebeldes. [...]

Espacio de hermanamiento no con la otra igual, sino con la otra diferente, espacio siempre incompleto donde la identidad está destinada a ser únicamente un fragmento de. [...]

Este espacio social del que somos soberanas, actoras y constructoras cotidianas contiene una comprensión básica y elemental; la creatividad es un instrumento de lucha, el cambio social es un hecho creativo y la acción creativa es una acción política.

combinación de arte y política señala la importancia que cobra el terreno simbólico, en un contexto en el que la dimensión económica es desplazada por la economía subjetiva del poder. Para comprender los procesos de socialización de los sujetos en general, y los procesos de socialización del género en particular, es vital analizar qué formas toma lo imaginario (qué modelos, que símbolos, qué discursos) y qué relaciones genera (de adhesión incuestionada, de crítica, de rechazo, de identificación). Reinterpretar códigos y símbolos, subvertirlos o trasladarlos a contextos que los hagan ininteligibles es desarmar, aunque de manera puntual y esporádica, la coherencia y el sentido, construir otras percepciones, otras miradas y experiencias en torno a lo que acontece y puede acontecer en el mundo.

Cyberfeminismos

En 1984 nacían en Nueva York las Guerrilla Girls, un grupo feminista que comienza denunciando el papel desigual de las mujeres en el arte y promocionando la presencia femenina. Se oponen al sexismo, al racismo, a la mercantilización del arte y la cultura a través del humor, acciones y exposiciones de carteles. Sólo un año después, en 1985, Donna Haraway publicaba su *Manifiesto Cyborg*, que celebra las nuevas alianzas entre mujeres y máquinas, desafiando las fronteras tradicionales que separan a la mujer de la cultura, la tecnología y la ciencia. Para Haraway, estas alianzas abren la posibilidad de inventar nuevos lugares para las mujeres y un feminismo no basado en esencias inamovibles sino en alianzas articuladas desde la diferencia. En 1991 saltaba a la red el *Manifiesto Cyberfeminista para el Siglo XXI* elaborado por el grupo australiano VNS Matrix. Los lazos entre este grupo y las artistas feministas de Hamburgo INNEM darán lugar a Old Boys Network, la primera Organización Internacional Cyberfeminista.[47] Estos pequeños acontecimientos permiten que en 1997 se realice la Primera Internacional Cyberfeminista dentro de una de las muestras de arte contemporáneo más grande del mundo, la Documenta X, en Kassel, Alemania. En este encuentro, las mujeres que se dieron cita, rehusaron definirse de manera cerrada y formularon las 100 Anti-tesis de lo que el cyberfeminismo no es: «El cyberfeminismo no es una fragancia, no es una frontera, no es una estructura, no es una institución, no está en venta, no es un error 101…».[48] También

47. Véase www.obn.org

48. Las 100 Anti-tesis pueden leerse en http://www.obn.org/cfundef/100antitheses.html

afirmaban que «el cyberfeminismo no es apolítico», pero no explicaron nunca en qué podría consistir su política.

Una de las mayores expresiones del cyberfeminismo en la red ha sido el *Cybergrrl-ism.* Las diferentes modalidades de la movida *grrl* adoptan distintos nombres: «webgrrls», «riot grrls», «bad grrls», etc. A través de estos grupos se puede explorar la manifestación de nuevas subjetividades y representaciones culturales en el ciberespacio como el gusto por las nuevas tecnologías y la investigación en torno al software libre, la elaboración de fanzines, dibujos o vídeos, la difusión de actividades de diferentes grupos, el intercambio de literatura de ciencia ficción y cómics feministas, el post-porno o la música electrónica y postpunk. El *cybergrrl-ism* ha aumentado la presencia femenina en la red, su visibilidad. Basándose en el eslogan *do it yourself*, hazlo tú misma, remite a la centralidad de la dimensión creativa pero siempre desde una idea de absoluta autonomía. En este sentido, el cyberespacio se ha entendido como la promesa de la posibilidad de habitar una no-identidad: *we can be whatever you want!* [podemos ser lo que quieras] desde la que podrían reinventarse los modos de ser, los géneros o la sexualidad, idea potenciada por autoras como Sadie Plant. La red, dice Plant,[49] expresa una distribución no lineal del mundo, multiplica sus posibilidades, se apoya en conexiones infinitas. Por fin, un espacio anónimo en el que comunicarse con otros, liberado de los líderes, de las fronteras o de la policía, en el que subvertir el género y ser, efectivamente, cualquier cosa que se quiera.

En el extremo opuesto, en el escepticismo sobre las posibilidades de abrir espacios reales de libertad para las mujeres a través del juego virtual de los géneros, se encuentra la feminista Faith Wilding, para quien el cyberfeminismo habría olvidado la historia del movimiento feminista y algunos de sus planteamientos centrales. Entre otras cosas, Wilding se pregunta cuáles han sido las implicaciones del trabajo en red para las mujeres a lo largo de la historia: ensamblar, cocinar, e-mail, fax, gritar, buscar, clasificar, ordenar, mecanografiar, hacer de teleoperadoras, clickar, quitar el polvo, limpiar, escuchar, conectarse sin límites, simultanear la doble o múltiple jornada. Todos, por cierto, trabajos y modos de hacer invisibles o considerados de *segunda categoría.* Pese al uso de las nuevas tecnologías, las diferencias estructurales de género no se desvanecen y eso implica que, si bien el cyberfeminismo abre un nuevo campo para cuestionar radicalmente las identidades, debe ir acompañado de la acción y la política. La pérdida de estas últimas recaen en favor de una despolitización y la asimilación a un sujeto universal que desencarnadamente navegaría

49. Plant, S., *Ceros+ Unos. Mujeres digitales+ la nueva tecnocultura,* Ediciones Destino, Barcelona, 1998, pp. 55 y ss.

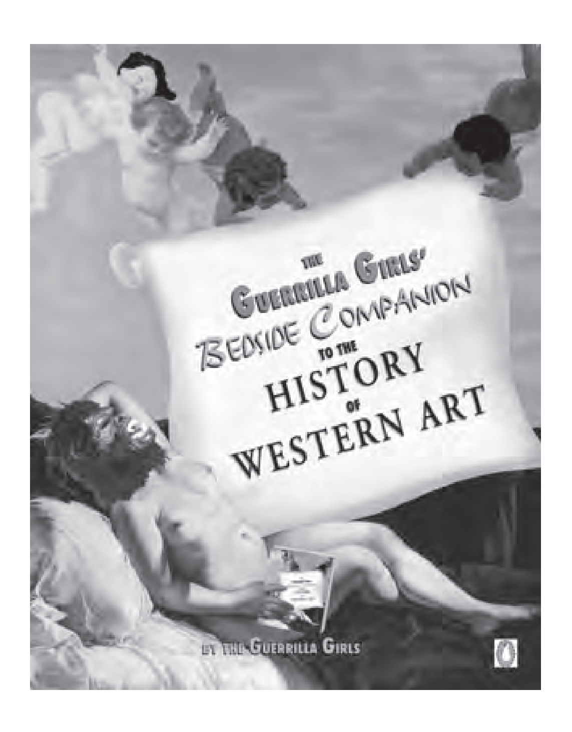
por la red. Pero, ¿quién puede desprenderse de su cuerpo si no es la mujer blanca, occidental y con estudios? Para Wilding es ahí donde el feminismo postcolonial se conecta con el cyberfeminismo alertando sobre la necesidad de construir narraciones situadas, críticas con el colonialismo actual y el capitalismo mundial. El problema del cyberfeminismo reside en cómo incorporar las lecciones de la historia a un activismo político feminista que se adecúe a los asuntos de las mujeres en la cultura tecnológica.[50]



De la misma manera que las artistas feministas apostaron por construir nuevos imaginarios, las cyberfeministas apuestan por construirlos en el interior de la red de diferentes modos. En primer lugar, la expansión y el uso de las nuevas tecnologías por parte de las mujeres cuestionarían las dicotomías clásicas que colocan a las mujeres del lado de la naturaleza y lo privado, y a los hombres de la cultura, la técnica y lo público, afirmando positivamente la presencia de las mujeres en el mundo vedado de la técnica. Es el caso de algunas experiencias de organización de mujeres hackers, expertas o no, que deciden investigar en torno a las posibilidades que ofrecen el software libre o las recombinaciones de hardware. En segundo lugar, el cyberfeminismo ha jugado con las posibilidades de reinventar la identidad, desarmando el peso de las esencias de lo femenino a través de la diversificación de las expresiones, los gustos y reafirmando los distintos «ser mujer». En tercer lugar, ha explotado la red a partir de las capacidades creativas que ésta ofrece. En ambas se enmarcan las diferentes experiencias de las *cybergrrls*, como el caso de las Bad Grrls, quienes celebran la invención de personajes femeninos peligrosos, atractivos y eróticos, rompiendo con los moldes habituales de representación de las mujeres;[51] o las Riot Grrls movimiento surgido a principios de los 90 y que aglutina a bandas musicales compuestas por mujeres que comparten el gusto por el punk y el feminismo. Bandas como L7, Bikini Kill, Le tigre o The Breeders no sólo hacen música, construyen todo un nuevo imaginario propio para las mujeres en los escenarios, lejos de los estereotipos de la candidez absoluta o la pose a la altura de

50. Wilding, F., «Where is Feminism in Cyberfeminism?»; disponible en http://www.obn.org/cfundef/faith_def.html

51. Véase http://www.badgrrls.com/



lo masculino de las cantantes de rock.[52] Iniciativas en el Estado español como el LadyFest en los años dos mil han intentado rescatar estas mezclas entre el feminismo, las tecnologías y el punk.[53] En último lugar, el cyberfeminismo se reapropia de la red como espacio para la organización social y política a través de la creación de páginas webs para colectivos y grupos feministas, abriendo listas de correo para la coordinación, creando espacios específicos de noticias e impulsando y fortaleciendo redes, como es el caso de Les Penólepes[54] o Mujeres en Red. Experiencias como los encuentros europeos de Digitales en Bruselas o The City of Women en Lubliana, recogen buena parte de estos elementos en un intento por repensar un feminismo híbrido, creativo, artístico, no esencialista y no identitario, en sintonía con un tiempo postindustrial. Tal y como dice Rosi Braidotti:

> Lo primero que puede hacer una feminista crítica es reconocer las aporías y afasias de los marcos teóricos y mirar con esperanza en la dirección señalada por las artistas. Es indudable que el espíritu creativo aventaja a los maestros del metadiscurso, incluso,

52. *Non-grata*, núm. 2, 1997.

53. «La fuerza irónica, la violencia apenas reprimida y el ingenio vitriólico de grupos feministas como las chicas del disturbio (Riot Girls) o las chicas guerrilleras (Guerrilla Girls) constituyen un aspecto importante de la relocalización contemporánea de la cultura y de la lucha por la representación. Yo definiría esta posición en términos de la política de la parodia. Las chicas del disturbio quieren decir que la guerra continúa y que las mujeres no somos pacifistas pues somos las chicas malas, las chicas de la guerrilla. Queremos poner una resistencia activa, pero también deseamos divertirnos y hacerlo a nuestra manera. El numero cada vez mayor de mujeres que escriben ciencia ficción, ciberpunk, guiones cinematográficos, fanzines, música rap, rock y otros estilos similares da testimonio de esta nueva modalidad». Braidotti, R., *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 113

54. Véase http://www.penelopes.org/

> y especialmente, del metadiscurso reconstructivo. Se trata, en rigor, de una perspectiva muy sensata: después de años de arrogancia teórica postestructuralista. La filosofía marcha a la zaga del arte y la ficción en la difícil lucha por mantenerse a la altura del mundo actual. Quizás ha llegado la hora de moderar la voz teórica dentro de nosotros y de intentar ocuparnos de nuestra situación histórica de un modo diferente.[55]

Moda, globalización y cuerpos

> El éxito de las colecciones reside en la capacidad para reconocer y asimilar los constantes cambios en las tendencias de la moda, diseñando en cada momento nuevos modelos que respondan a los deseos de los clientes. Se trata de aprovechar la flexibilidad del modelo de negocio para adaptarse a los cambios que pueden producirse durante las campañas y, de este modo, reaccionar a ellos con nuevos productos en las tiendas en el periodo de tiempo más corto posible.[56]

Hemos visto cómo las prácticas artístico-políticas ponen sobre la mesa la importancia del espacio simbólico para pensar y cuestionar las relaciones de poder. El capitalismo y las empresas también trabajan sobre este terreno, interpelando y produciendo deseos y necesidades. En las multinacionales de la moda, este trabajo sobre lo simbólico se anuda con condiciones laborales de explotación para producir enormes beneficios. Son el enganche material entre la producción de deseo y la producción industrial, deslocalizada y precaria.

Las empresas son plenamente conscientes de que cubrir las necesidades de la gente es una estrategia esencialmente limitada, que acaba cuando efectivamente estas necesidades son satisfechas. ¿Pero qué pasaría si esto nunca llegase a suceder, si siempre apareciese algo nuevo que deseamos, algo que consideramos repentinamente como imprescindible en nuestra vida, o simplemente algo que conecta con nosotras, que nos resulta atractivo o apetitoso? ¿Y si estos deseos se produjesen al mismo tiempo que las condiciones de trabajo empeoran drásticamente? El resultado es un sujeto especialmente vulnerable, que debe estar a la altura de las exigencias que se le imponen: consumiendo lo suficiente para destacar

---

55. Braidotti, R., *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada, op. cit.*, p. 113.

56. *Dossier Inditex*, publicado en 2008.

socialmente y sorteando, siempre solo, las dificultades del nuevo mercado de trabajo.

La multinacional Inditex[57] condensa de manera ejemplar estas nuevas cualidades del trabajo. Por una parte, en lo relacionado a la precariedad laboral y la explotación; por otra, en lo relacionado a la exigencia de ciertas cualidades comunicativas y corporales exigidas en el propio puesto de trabajo (actitudes, vestimenta, trato) pero también en el modelo de consumo, incorporando un ejercicio de sumisión activa y domesticación del cuerpo. La búsqueda de la máxima rentabilidad se realiza a costa de todo y según un modelo determinado. Las tiendas son consideradas como el lugar clave para el éxito, son la carta de presentación al público y, sobre todo, el lugar donde se obtiene la información necesaria para modular la oferta a través de la captación de la demanda, es decir, el lugar desde el que capturar, vigilar y moldear los deseos de la gente. De este modo, las tiendas no cierran el proceso de producción, sino que lo reinician «actuando como una terminal de recogida de información de mercado que retroalimenta a los equipos de diseño e informa de las tendencias».[58] Pero además, las tiendas fomentan trabajos flexibles y temporales, con mucha movilidad entre los diferentes turnos y los distintos establecimientos, lo cual se combina con unos salarios extremadamente bajos.

Por otra parte, el modelo Inditex se sostiene según la lógica de las microempresas, basada en talleres textiles subcontratados que son presionados para cumplir con un ritmo de producción *just in time* prácticamente insostenible. Si en las tiendas la captación de los deseos de los clientes ocupa un lugar central, en los talleres la idea es que el ritmo de producción se adapte a estos deseos. Si tenemos en cuenta que el deseo no es algo que se fije nunca de modo definitivo y que puede ser constantemente movilizado a través de los dispositivos puestos en marcha por las propias empresas (publicidad, captadores

57. La primera tienda de Zara abrió sus puertas en 1975 en A Coruña. A día de hoy, Inditex cuenta con 4.000 establecimientos en 71 ciudades del mundo (en África, América, Asia y Europa). En la última década, han abierto casi 500 establecimientos anuales en las grandes avenidas de las principales ciudades del mundo. Según Inditex, las fronteras culturales y generacionales no impiden tener una cultura única de la moda a nivel global; es decir, las fronteras no son un impedimento para copar los mercados del mundo entero con sus productos, uniformando la moda a nivel global. La proyección de Inditex a nivel internacional comienza a finales de los ochenta y principios de los años noventa con la apertura de tiendas en Portugal primero y poco después en Nueva York (1989) y París (1990); llega a la cumbre a finales de los años noventa, coincidiendo con los años de expansión y auge del capitalismo global. Desde el año 2001, Inditex cotiza en bolsa con uno de los principales índices bursátiles a nivel internacional. *Ibidem*.

58. *Ibidem*.

de tendencias, estética de las tiendas, estilización de las dependientas), la adaptación de la producción de los talleres a los deseos de los clientes se convierte en un círculo sin fin. En este modelo circular, el tiempo (que se emplee el menor tiempo posible en responder a la demanda) es el factor más importante, por encima de los costes de producción. En las tiendas de Zara llegan nuevos artículos dos veces por semana. Los talleres se ven obligados a acortar cada vez más los plazos de entrega, lo cual se traduce en la explotación de las trabajadoras, sometidas a jornadas interminables y a condiciones de disciplina absoluta. Este sistema «integral» permite abaratar la ropa y mantener una calidad media en los diseños que posibilita una buena competencia en la relación calidad-precio.[59] Esta sujeción de microempresas y talleres es lo que Inditex denomina un modelo «con un elevado grado de integración vertical», es decir, un elevado grado de sujeción jerárquica, en cuya base se encuentra la explotación de las trabajadoras de los talleres textiles, ubicados principalmente en Galicia.

Sea en las tiendas o en los talleres, por diferentes motivos, la auto-organización de las trabajadoras resulta muy difícil de imaginar. Para las trabajadoras de las tiendas se trata de empleos pasajeros por los que no merece la pena luchar y en los que la queja se traduce en despido o en un empeoramiento de las condiciones laborales. Paradójicamente, estas trabajadoras se convierten en estandarte de la empresa al vestir la ropa de la misma e incorporar sus estilos. El cuerpo de la trabajadora se convierte así en vehículo para la producción y reproducción activa de la empresa. Para las trabajadoras de los talleres textiles, este empleo es uno de los pocos nichos laborales a los que pueden acceder, en el que las duras condiciones y las continuas presiones dificultan la organización.

Para las consumidoras existe un círculo entre deseo, moda y precios asequibles difícil de romper. La domesticación de los cuerpos aparece de este modo como circulación de imágenes que hablan de un modelo de belleza inalcanzable, cuerpos extremadamente delgados, permanentemente eróticos y preparados para competir. Esta interpelación directa a las mujeres jóvenes se encuadra en un proceso más general de movilización y explotación sin precedentes de la capacidad deseante de los sujetos. La sobrecodificación y los estímulos que inundan las tiendas nuevas de Inditex (Stradivarius o Bershka por poner dos ejemplos) es cada vez mayor: carteles en los que pueden leerse en letras enormes frases como *Be fashion, be cool* [Sigue la moda, sé guay], música de discoteca sonando a todo

59. Vega, C., «Domesticación del trabajo: trabajos, afectos y vida cotidiana», 2001; disponible en http://www.sindominio.net/karakola/domesticacion.htm.

trapo o la mencionada estilización de las dependientas, remiten una y otra vez a cómo construirse como deseable, ser el centro de todas las miradas o aparentar una singularidad construida a golpe de temporada. Estas nuevas tiendas representan un aumento exponencial de las formas corporales de sumisión impuestas para las mujeres: ya no se trata de estar recluida en el hogar sino de permanecer en la dinámica del propio deseo controlada por el capital, sabiamente distribuido de maneras diferencial entre hombres y mujeres.

Las mujeres del grupo Sexo, Mentiras y Precariedad (1999) analizaron el significado de la interrelación de estos elementos. Inditex se había convertido en una de las multinacionales más competitivas del mundo entero gracias a una perfecta combinación de tres elementos centrales: precariedad y explotación laboral; producción de moda, hábito y estilo a través de la publicidad; y exigencia de un ajuste corporal que se debate entre el deseo movilizado y la necesidad de valoración y reconocimiento social de las mujeres, un factor esencial de género.[60] Uno de los efectos más dramáticos de la domesticación corporal se ha traducido en enfermedades como la anorexia y la bulimia, propias de los países occidentalizados. Tras una primera investigación sobre esta realidad, las mujeres del grupo, decidieron denunciar las estrecheces impuestas por la talla 36. Era el año 1999 cuando un grupo de unas 20 mujeres se adentraron en un local de Zara de la céntrica calle Preciados en Madrid. En un momento determinado varias de ellas comenzaron a discutir, simulando un diálogo: «¡Esto no me cabe! ¡A mí tampoco, ya estoy harta!». Su frustración se trasladó rápidamente a otros grupitos camuflados entre la clientela y el barullo comenzó a recorrer el local hasta que una de ellas arrojó al suelo la ropa que tenía entre las manos, al tiempo que comenzaban los cánticos: «¡La talla 36, a mí me estalla!», haciéndose evidente que todas esas mujeres estaban ahí para protestar. Mientras, el grupo de apoyo, compuesto por más de cien mujeres, se había ido situando en el exterior del local, desplegando una pancarta y repartiendo panfletos a los viandantes. Ante la inesperada acción, las encargadas del local y el guardia de seguridad decidieron cerrar a cal y canto la puerta, a la espera de la llegada de la policía antidisturbios. Pero las mujeres de dentro decidieron no esperar a que las sacasen y, entre gritos y empujones, consiguieron hacer ceder las puertas, ante la estupefacción de las empleadas y guardas de la tienda. Junto al grupo de apoyo, las mujeres se escabulleron y burlaron a la policía con un ingenioso y eficaz cambio de ropa de las que

60. El dossier de textos y relatos de Sexo, Mentiras y Precariedad elaborado entre 1999 y 2000 puede descargarse en http://www.sindominio.net/karakola/antigua_casa/sexoment.htm

habían sido más visibles en la acción. Al día siguiente, los titulares de la prensa rezaban: «Grupos feministas asaltan una tienda de Zara en Madrid».[61]

Varios años después, un grupo de mujeres recogió la experiencia de Sexo, Mentiras y Precariedad y lanzó un nuevo ataque a Inditex. El Foro Social Transnacional se celebró en Madrid en 2002 como protesta frente a la reunión de los jefes de Estado de Latinoamérica. La Asamblea de Mujeres de la Universidad Complutense de Madrid y La Eskalera Karakola junto a otros grupos de mujeres, propusieron realizar una acción crítica en una tienda de Berskha. La idea era enlazar la situación de las

---

61. Se repartieron dos panfletos en esta acción que decían lo siguiente:

CON SUS TALLAS Y CONTRATOS ZARA AHOGA A LAS MUJERES.

Los diseños y tallas de Zara siguen la corriente general de proponer un modelo de mujer de extrema delgadez, tan imposible de conseguir que nos obliga a un gasto constante en ropa, dietas, revistas, cosméticos, etc. Se fomenta una única imagen de mujer que niega nuestra diversidad y provoca la hiperdependencia del atractivo erótico y la juventud como valores fundamentales asociados al ideal femenino.

Para ser una mujer ideal hay que invertir tiempo y dinero en adelgazar y mejorar nuestra imagen, tener éxito laboral a base de competir e invertir tiempo extrasalarial, enamorarse románticamente de un hombre, cuidarle y ser comprensiva, casarnos y ejercer una maternidad absolutamente responsable de los problemas de los hijos. Un modelo imposible que sólo causa sentimientos de fracaso, y frustración y por tanto, estrés, depresión, ansiedad.

La obsesión por el peso se da en todas las edades, pero la adolescencia es un período crítico de cambio en el que la vulnerabilidad de las mujeres es aprovechada por la industria de la moda y la cosmética para obtener más beneficios.

- El 85 % de las mujeres entre 13 y 20 años tiene síntomas de anorexia.
- Padecen anorexia un 2 % de las personas menores de 25 años y un 4 % bulimia.
- El 30 % de las afectadas no logra recuperarse en toda su vida (el corazón de una mujer de 20 años se puede quedar del tamaño de una de 5).
- Una de cada 20 mujeres afectadas muere a causa de la enfermedad.
- Fotos de modelos de un metro ochenta y 50 kilos de peso son retocadas para que parezcan aún más delgadas.
- Los diseñadores han reconocido que se está etiquetando prendas con tallas inferiores a las reales.
- Las españolas consumimos el 70 % de las drogas legales, para cuyas adicciones no hay tratamientos ni recursos.
- El 65 % de las muertes causadas por enfermedades mentales son de mujeres.
- Se promueve un erotismo y una sexualidad que sólo contempla y valora el deseo masculino, negando nuestras necesidades.

SI COMPRAS ROPA A INDITEX, ENRIQUECES A QUIEN TE AHOGA: BOICOT A INDITEX Y ZARA.

mujeres en los talleres de costura en lugares como Galicia con los talleres fronterizos de las maquilas en México o Guatemala y la nueva cultura de consumo basada en unos imperativos que asfixian los cuerpos y las mentes de las mujeres en el mundo entero. De hecho, la mayor expansión de Inditex a lo largo de los primeros años dos mil se ha producido en el continente americano. Un grupo de mujeres se deslizó en el interior de una tienda Bershka de la céntrica calle de Preciados y colocó pegatinas en las etiquetas de compra en las que podían leerse diferentes frases contra la talla única, la explotación en los talleres de la mano de obra femenina o la promoción de la precariedad. Mientras, un numeroso grupo de mujeres fuera de la tienda construía una gran cadena circular. Muchas de ellas llevaban carteles de cartón colgados en el cuerpo: en la parte delantera se veía dibujado un cuerpo estilizado, delgado y lleno de curvas sensuales en el que podía leerse «éste no es mi cuerpo». En la parte de detrás, a la altura de los hombros, una tira de cartón colgaba a media espalda dejando libre el resto del cuerpo, en ella podía leerse: «éste sí lo es», reafirmando el cuerpo «normal» de una mujer. Exigir el reconocimiento de los cuerpos con toda su diversidad, implicaba desvelar la falacia sobre la que se sustentan las ideas de una feminidad idealizada, pero también supone expresar una capacidad colectiva para reapropiarse de otros imaginarios más justos con la diversidad y ponerlos a circular. La puerta de Berskha se convirtió en un hervidero de gritos y cánticos, creando un ambiente colorido y animado y bloqueando la entrada a posibles clientes. Finalmente, las encargadas decidieron cerrarla completamente y suspender su actividad en esa tarde, desatando el júbilo entre las mujeres participantes en la protesta.



El circuito entre producción, reproducción y consumo del modelo Inditex se ha ido intensificando progresivamente a lo largo de los últimos años. Las estrategias de resistencia que nacen en este escenario hablan de gestos individuales dentro del ámbito laboral (absentismo, descrédito del trabajo que se realiza, quejas en contra de las condiciones laborales) y de resistencias subjetivas, tanto de consumidoras como de trabajadoras (robo de prendas, exigencia de otras tallas,

grafiteado de la publicidad, pequeñas acciones de denuncia). Estas múltiples estrategias no producen cambios aparentemente perceptibles, pero sin embargo evidencian no sólo la fortaleza, sino también la fragilidad de un mercado construido en función del deseo, el cual, tiene la virtud de ser capaz de exceder todo intento de captura.

4. La lucha es global o no será: el trabajo de cuidados

> Ya han transcurrido diez días desde que inició la tan anunciada y sin embargo poco esperada «huelga de los cuidados». Las repetidas advertencias (*el día que me vaya me voy a quedar más ancha que larga...y, ya veremos cómo se las arreglan*) dejaron de ser meras palabras amenazadoras el día que los delantales amanecieron flameando en los balcones. Lo que había parecido en principio un arrebato particular de un día resultó ser un hecho generalizado: las mujeres habían decidido colgar sus batas y delantales y parar.[62]

62. Precarias a la Deriva, *Diagonal*, núm. 1, marzo 2005. El relato continua así:

[…] Juan Villanueva, supervisor del departamento de marketing de la multinacional ACME, comenta, «al salir de la ducha me extrañó la ausencia del olor a café. Fui a comprobar en la cocina, y efectivamente, la mesa estaba despejada, los fuegos apagados, y mi mujer aún en la cama profundamente dormida. Pensé que no había escuchado el despertador, pero me dijo, "déjame, esta es mi huelga"». Muchos otros, como el señor Villanueva se encontraron con esta sorpresa y acudieron a sus trabajos con el estómago vacío, la camisa arrugada y una pequeña mueca de contrariedad.

Esta mañana hemos visto al ministro de Trabajo y Asuntos Sociales, él mismo también luciendo una camisa arrugada, pidiendo la calma a la población y ha anunciado la reducción de horas laborales según las necesidades vitales de sus trabajador@s, eso sí, señalando que es una medida estrictamente temporal. Sin embargo, hemos podido comprobar durante estos diez días, que ante la incapacidad por parte de las instituciones de tomar las riendas y soluciones pertinentes, l@s habitantes de esta ciudad empiezan a organizarse con bastante efectividad. Superado el miedo y el caos del primer día, cuando pudimos ver aquellas dramáticas imágenes de niños berreando a la salida de los colegios, ejecutivos desaliñados viajando en el metro, mayores sin asearse esperando su medicamento, usuarios a los que se les colgaba el teléfono tras el anuncio, «mire, hoy usted no tiene la razón», así como clientes perplejos ante la exigencia de utilización del condón por parte de la señorita, entre otras, poco a poco el miedo ha sido reemplazado por un gran optimismo e iniciativas de cooperación tremendamente creativas.

Ya pudimos ver desde el segundo día cómo algunos habían decidido bajar al abuelo en su butaca a la plaza y pedir de favor al panadero, «Don Víctor, échele un ojo a mi suegro, vuelvo en seguida que tengo que hacer la compra antes de que cierre el mercado». La policía intentó desalojar lo que pronto se convertirían en salones comunales, y grandes ollas populares organizadas en espacios amplios como entidades bancarias, oficinas de ayuntamiento, y grandes supermercados. Sin embargo, la negativa de enfrascar el cuidado en



El movimiento feminista debatió intensamente en los años setenta sobre el trabajo doméstico. Hoy este debate se ha actualizado con la aparición de distintos fenómenos. El primero de ellos se refiere a la centralidad que cobran el trabajo afectivo y la comunicación en el terreno productivo,[63] reformulando la división clásica entre la esfera de lo privado y la esfera de lo público. El segundo está relacionado con la crisis de los cuidados; cómo la cuestión de quién y en qué condiciones se hará cargo de las tareas cotidianas para el mantenimiento de la vida ha quedado en suspenso, una vez que la tendencia abierta por el movimiento feminista ha permitido que muchas mujeres accedan al mercado laboral y cuestionen la obligatoriedad del trabajo en el hogar. En esta fuga se ha evidenciado que no existe modelo alternativo para la cobertura del cuidado más allá de la opción privada, y que las iniciativas públicas son insuficientes. El tercer fenómeno señala la importancia que adquieren las relaciones entre migración, cuidados y género; y muestra cómo el problema en torno al cuidado no ha desaparecido sino que se ha globalizado, produciendo una división étnica del trabajo que se articula con la construcción de la ciudadanía (se hacen cargo de los cuidados ciudadanas de segunda categoría o quienes directamente han sido expulsadas de la misma), creando las condiciones de una nueva esclavitud en el siglo XXI. En este sentido, la importancia dada a la cobertura de cuidados en las políticas públicas es clave para decidir el modelo de desarrollo de las próximas décadas: o bien un modelo basado en la invisibilidad y la perpetuación de la explotación de la fuerza de trabajo internacional, o bien un modelo en el que se atiendan específicamente las necesidades de cuidados que permiten que

---

casa ha sido tan generalizada que se han visto obligados no solo a consentir el uso tan atípico de estos espacios, sino a impedir el paso de los coches a las calles tomadas por niñ@s. Una de las mujeres nos ha comentado sobre cómo valora hasta ahora esta Huelga de Cuidados: «Parece ser que conseguiremos eliminar la división sexual y étnica del trabajo afectivo. Ya hemos dado el paso más importante al ubicarnos tod@s en un plano horizontal en el que no hay cuidadoras ni receptores del cuidado, sino que tod@s estamos en el circuito de transfusión de cuidados».

63. Hardt, M., «Trabajo afectivo», 1999; disponible en http://aleph-arts.org/pens/trabajoafectivo.html

la vida se sostenga.[64] En esta tensión, los cuidados remarcan la contradicción esencial entre una lógica del beneficio impulsada por el capitalismo y una lógica basada en criterios de respeto y mantenimiento de la vida.[65] Veremos a qué nos referimos con estos fenómenos, pero antes, una pequeña parada por los intensos debates y dilemas abiertos en los años setenta en torno al trabajo doméstico.

Mirando al pasado para volver a pensar el presente. Los orígenes del debate del trabajo doméstico y las primeras reivindicaciones

A finales de los años sesenta y principios de los setenta surgió un acalorado debate sobre el trabajo doméstico. Éste forma parte de la explosión de prácticas y discursos nacidos en el seno de la Segunda Ola del movimiento feminista.[66] Existía la intuición de que ya no se trataba de exigir la igualdad, que la liberación pasaba por un cambio radical en la organización de la vida en todos los sentidos,[67] lo cual implicaba cuestionar la férrea división entre lo privado y lo público: el hogar, las relaciones personales o la familia fueron puestas en cuestión. De ahí que una de las características más singulares de esta Segunda Ola sea el problema de la subjetividad: cómo se constituye en relación con la sociedad que tenemos y cuáles son las implicaciones políticas (ideologías, imaginarios, significados) de esta relación. Como vimos en el primer capítulo, muchas mujeres habían experimentado que desde la izquierda ortodoxa se negaba la necesidad de tratar de manera específica las cuestiones relacionadas

---

64. Es importante señalar que lo que se entiende por «cuidados necesarios» puede ser muy dispar, por eso debe ser debatido; mientras que hay cuidados que deben ser responsabilidad colectiva, hay otros que no, por ejemplo, los de «lujo», dirigidos a aumentar la calidad de vida o el estatus social. Sobre esta cuestión y las cadenas globales de cuidados, véase Orozco, A. P. y Gil, S. L., *Desigualdades a flor de piel: las cadenas globales de cuidados. Concreciones en el empleo de hogar y articulaciones políticas*, ONU-MUJERES, Madrid, 2011.

65. Como explicaremos en el apartado que cierra este libro, el contenido de «vida» está en cualquier caso en discusión. «Vida» y «cuidados» no son conceptos puros, ideales o buenos en sí. Mari Luz Esteban e Isabel Otxoa interrogan el concepto de cuidados y otras aristas del mismo en «El debate feminista en torno al concepto de cuidados», *CIP-Ecosocial–Boletín ECOS*, núm. 10, enero-marzo 2010.

66. Se recoge este debate en Borderías, C., Carrasco, C. y Alemany, C. (comp.), *Mujeres y Trabajo. Rupturas conceptuales*, Madrid, Icaria, 1994.

67. Pineda, E., Olivan, M. y Uría, P., *Polémicas Feministas*, Revolución, Madrid, 1985, p. 46.

con su opresión. La liberación de las mujeres estaba supeditada a su incorporación al trabajo asalariado y a la abolición de las relaciones de producción. Los comportamientos sexistas, la violencia, las relaciones machistas o los tratos discriminatorios se pensaba que formaban parte de la ideología burguesa capitalista: al desaparecer, desaparecería el problema de la desigualdad de las mujeres. Es decir, el patriarcado era absolutamente subsidiario del capitalismo y se consideraba que el feminismo debía serlo del movimiento obrero, negando justamente el fondo subjetivo que se estaba acentuando como lugar de dominación, más allá de las desigualdades económicas y la lucha de clases.

Frente a la izquierda ortodoxa, la postura de la nueva izquierda pensaba que aquello era cuestión del pasado y que debía simplemente arreglarse sobre la base de reformas, leyes y el diseño de una educación más progresista.[68] Esta idea de que «era una cuestión superada» constituyó la excusa idónea para apartar, una vez más, la necesidad de un análisis profundo del patriarcado. Las feministas marxistas, convencidas en cambio de la necesidad de un análisis dirigido a abordar la situación particular de las mujeres, decidieron revisar las herramientas que ofrecía el marxismo, y pensaron que si el trabajo en fábricas o talleres constituía el caldo de cultivo de la organización de la lucha obrera, el trabajo doméstico, aunque de diferente naturaleza, al ser compartido por una inmensa mayoría de mujeres, señalaba la base material de su explotación, y por lo tanto, debía servir de disparador para generar una lucha específica y propia.[69] A partir de entonces se abría el reto de explicar en qué consistía exactamente esa explotación, sus vínculos con el sistema capitalista y los objetivos y contenidos en los que se basaría la lucha.

En el Estado español, tres artículos abrieron el debate: «La economía política de la liberación de la Mujer» de Margaret Bentson (1969); «El trabajo de la mujer nunca termina» de Peggy Morton (1970); y «El poder del ama de casa y la subversión de la comunidad» de María Rosa Dalla Costa (1971). Para la primera, la familia constituye una esfera independiente aunque necesaria para el sistema capitalista. Para la

---

68. Pineda, E., Olivan, M. y Uría, P., *Polémicas Feministas, op. cit.*, p. 47.

69. María Victoria Abril y María Jesús Miranda lo explican así: «Para los marxistas, las "falsas ideas" tienen una base material, económica y, si las ideas dominantes sobre la mujer en una sociedad determinada son contrarias a los intereses objetivos de las propias mujeres, tiene que ser por algo. Ese algo tiene que estar relacionado, forzosamente, con la actividad económica de la mujer, es decir, con su trabajo. Y, como la gran mayoría de las mujeres de las sociedades capitalistas se dedican exclusiva o primordialmente al trabajo doméstico, ese algo tiene que ser el trabajo doméstico». Abril, M.V. y Miranda M. J., *La Liberación Posible*, Akal, Madrid, 1978, p. 27.

segunda, en cambio, el trabajo de la mujer está íntimamente ligado al trabajo productivo y consiste en mantener y reproducir la fuerza de trabajo. Dalla Costa va más lejos, señalando que el trabajo de las mujeres es directamente productivo (no está separado ni mantiene una relación íntima, es parte, dice, de la misma producción), ya que la reproducción de la fuerza de trabajo se realiza de manera gratuita, de modo que el capitalista se beneficia directamente de un trabajo que, de otra forma, se vería obligado a pagar. A lo largo de los años setenta y ochenta este debate se topará con ciertos límites al centrarse en exceso en el uso de la terminología marxista y en discusiones interminables acerca de si el trabajo doméstico crea valor o no, si es productivo o no, si es parte de un sistema distinto del capitalista o no y, en uno y otro caso, cómo se puede explicar su relación con el capitalismo. La conclusión será que es imposible definir el trabajo doméstico en términos de la teoría del valor del trabajo[70] y que, por lo tanto, es necesario inventar otra manera de abordarlo, desarrollando otros conceptos y herramientas teóricas más adecuadas. Heidi Hartmann había sido bien contundente al afirmar en «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo» que «las categorías marxistas, como el mismo capital, son ciegas en lo referente al sexo».[71] Z. Eisenstein, por su parte, también había declarado la insuficiencia de estas herramientas y, en el contexto español, feministas como Lidia Falcón se lanzaron a analizar el modo de producción doméstico introduciendo la idea de que las mujeres constituyen en sí mismas una clase social.[72]

Entre otras cosas, quedaba claro que el trabajo doméstico se encuentra siempre mediado por relaciones familiares, lo que significa que el problema no es tanto que esté excluido del mercado sino

---

70. «El trabajo doméstico bajo el capitalismo permanece, por eso, como un trabajo específico al que el concepto de trabajo abstracto no se aplica: es este aspecto lo que le da su carácter privado específico y lo que proporciona una base material para la relativa autonomía de la opresión de la mujer en relación al eje central de la explotación capitalista. Desde luego, el conocimiento de que su trabajo no crea valor, que no tiene valor, no sirve de gran consuelo al ama de casa de la clase obrera, que trabaja a menudo contra reloj para mantenerse a sí misma y a su familia. Pero esta crueldad aparentemente absurda, no tiene nada que ver con el intrínseco valor de su trabajo, sino con lo absurdo del sistema capitalista en sí mismo. Para resumir: no podemos definir el trabajo doméstico en términos de la teoría del valor del trabajo, y sólo podemos advertir su especificidad cuando advirtamos que ésta es la cuestión». Coulson, M., Magas, B. y Waintight, H., «El ama de casa y su trabajo en el sistema capitalista», en Rubio, F., *El Marxismo y la liberación de la mujer*, Madrid, Dédalo, 1977.

71. Hartmann, H., «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresista entre marxismo y feminismo» en Eisenstein, Zillah R., *Patriarcado feminista y feminismo socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

72. Falcón, L., *La razón feminista. La mujer como clase social y económica, el modo de producción doméstica,* Barcelona, Fontanella, 1981.



el carácter familiar, privado y doméstico que lo constituye.[73] De hecho, el trabajo en el hogar puede ser remunerado sin que ello implique que pierda ese carácter doméstico que lo convierte en un trabajo infravalorado socialmente y excepcional en cuanto a la falta de derechos y chantajes a los que se ve sometido. De ahí que, tal y como cuentan Abril y Miranda, en la revista Telva, controlada por el Opus Dei en los años setenta, se reivindicase un salario para el ama de casa, presentándolo como un trabajo capaz de ofrecer suficientes ventajas para compensar su remuneración y que, sobre todo, podría amortiguar el conflicto social que supondría exigir una solución no privada para el trabajo del hogar. En sentido contrario, algunas feministas italianas como Dalla Costa sí pensaban que la retribución del trabajo doméstico supondría la independencia de las mujeres y posibilitaría su rebelión.

En cualquier caso, además de la cuestión de la gratuidad, aparecieron otras particularidades: al ir destinado a proporcionar bienestar a otras personas, el trabajo doméstico tiene implicaciones afectivas que lo convierten en un trabajo realmente singular. Si bien no está exento de tareas muy mecánicas y repetitivas, también contiene buenas dosis de elementos vinculados con la comunicación y la relación, la producción de bienestar, la anticipación a los deseos de los otros o la creación de entornos afectivos. Esta cualidad inmaterial del trabajo doméstico hace que sea muy complicado medir dónde empieza y dónde acaba, y produce el efecto de una identificación subjetiva con el trabajo. Es por esto que con el tiempo, los conceptos de «trabajo doméstico» o «trabajo reproductivo» irán siendo progresivamente desplazados por el de cuidados, el cual parece dar cuenta de una forma más acertada de este componente inmaterial y permite sacarlo del estricto marco del hogar. [74]

Gracias a este debate se fue construyendo una reflexión común sobre el trabajo doméstico. Y las autoras acabaron coincidiendo en que sus características eran las siguientes: invisibilidad; no-valor;

---

73. Abril, M.V. y Miranda M.J., *La Liberación Posible, op. cit*.

74. Orozco, A. P. y del Río, S., «La economía desde el feminismo», *Rescoldos*, Asociación Cultural Candela, 2002.

desconsideración social; no remuneración (condición de gratuidad); jornadas indeterminables (*work never done*) y sin vacaciones; aislamiento de quien lo realiza, tanto en relación al acceso a la cultura y a los espacios sociales como a la política y al mercado de trabajo (o hacerlo a costa de la doble jornada); y su necesidad para el desarrollo del capitalismo y de la vida en general.[75]

Cuando las mujeres analizaron la importancia política del trabajo doméstico, pensaron que negarse a hacerlo podía tener enormes posibilidades de transformación, pues obligaría a que toda la sociedad asumiera lo que se les había asignado solo a ellas de manera obligatoria. Las feministas italianas reflexionaron sobre las posibilidades de una huelga de cuidados en los años setenta y buena parte de las luchas que desarrollaron en esos años fueron documentadas en el periódico *Le operaie della casa*.[76] Sin embargo, mientras que realizar huelgas en fábricas producía conflictos con los patrones y jefes, la mera idea de dejar de trabajar en el hogar producía conflictos internos, además de sentimientos de culpa y responsabilidad, debido a la identificación afectiva y emocional con el trabajo: ¿cómo dejar de limpiar la casa para que todos estén cómodos? ¿Cómo no lavar la ropa del marido? ¿Cómo dejar a los niños sin comer o no llevarlos al colegio? Como explica Dalla Costa, en el contexto de las luchas de las feministas italianas en los setenta, pese a toda la rebelión y fuerza y los discursos construidos en torno al trabajo de reproducción, existía un límite marcado por la propia vida: casi ninguna mujer estaba dispuesta a llevar el rechazo al trabajo de reproducción hasta el punto de llegar a comprometer el bienestar de las personas que dependían de ella; prácticamente ninguna mujer estaba dispuesta a negarse a sí misma hasta tal extremo en la relación con el otro, ya fuera un hijo, un anciano o un enfermo.[77] Un límite con el que se topan también las

---

75. Pineda, E., Olivan, M. y Uría, P., *Polémicas Feministas, op. cit.*, p. 50.

76. Sobre las luchas de las feministas italianas véase Dalla Costa, M.R., «La sostenibilidad de la reproducción: de las luchas por la renta a la salvaguarda de la vida» en Laboratorio Feminista, *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista (Producción, reproducción, deseo, consumo)*, Madrid, Tierradenadie, 2006. En este artículo narra cómo los temas de la lucha feminista de principios de los setenta eran, igual que en otros lugares como España, el aborto, la anticoncepción, la violencia, la sexualidad y el trabajo, cuestiones que estaban imbricadas entre sí y que había que «sacar del armario». La radicalidad y potencia de las luchas de esos años se vio fuertemente afectada por la represión de finales de los setenta, borrando del mapa las luchas feministas y dejando un aspecto más psicologizado de las mismas, codificándolas dentro de la categoría de «grupos de autoconciencia» que se alejaban de la radicalidad de un análisis de la situación de la mujer vinculado al desarrollo del capitalismo. Véase también Dalla Costa M.R., *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*, Akal. Cuestiones de antagonismo, Madrid, 2009.

77. Dalla Costa, M.R., «La sostenibilidad de la reproducción: de las luchas por la renta a la salvaguarda de la vida», en *Transformaciones del trabajo…, op. cit*.

luchas rurales, porque lo que está en juego es la supervivencia de la propia tierra. Y también en otros trabajos, sobre todo en los relacionados con servicios, cuidados, sanidad y atención al público.

En el contexto estatal esta idea de la huelga no tuvo mucha fuerza, entre otras cosas porque en aquellos años existían otros debates en juego y otras libertades que conquistar tras el período franquista. En la manifestación del 8 de marzo de 1979 el movimiento feminista en España salía a la calle con el lema «Un puesto de trabajo para cada mujer» y el manifiesto difundido para la ocasión hacía especial hincapié en las reivindicaciones laborales: que las mujeres entrasen a formar parte del mercado laboral era uno de los principales retos.[78] En un contexto de fuerte represión, el trabajo fuera del hogar se entendía que abriría nuevas posibilidades para la vida de las mujeres y libertades que permitirían la tan ansiada autonomía personal. Muchas mujeres apostaron por hacerse independientes económicamente a través de trabajos fuera del hogar, aun asumiendo de antemano el incremento exponencial de cantidad de trabajo, pues nadie las iba a ayudar en los hogares; este sobreesfuerzo incluso se ocultaba para no justificar la tan temida presión para la «vuelta al hogar». La doble jornada se vivió durante muchos años en absoluto silencio. La experiencia de no depender de los maridos posibilitó muchos divorcios y movilizó un sentimiento generalizado de empoderamiento colectivo, pese a las dificultades de hacerse hueco en un mundo de hombres. Obviamente, la cuestión del trabajo doméstico y cómo se conciliaría con la nueva realidad social de acceso al mercado laboral estaba muy lejos de ser resuelta pero, en esos momentos, el deseo y la experiencia de libertad eran lo importante. De hecho existía la firme creencia de que si las mujeres se incorporaban masivamente al mercado laboral, el trabajo doméstico necesariamente sería colectivizado.[79]

---

78. VVAA, *Españolas en la transición. De excluidas a protagonistas (1973-1982)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 114.

79. «Estos hechos son la incorporación de la mujer al trabajo extradoméstico, la tendencia a la especialización en el trabajo y, en consecuencia, a la colectivización del trabajo doméstico, el reconocimiento de la igualdad de derechos en la educación y la disminución de la tasa de natalidad […]». La idea era que el trabajo de cuidados lo asumiría la sociedad en su conjunto: una parte de la que se haría cargo el Estado; otra parte de la que se harían cargo en condiciones equitativas hombres y mujeres conjuntamente; y otra parte que la asumirían cooperativas de trabajadores que eliminaría la intermediación de las agencias de colocación. En el programa que describen Abril y Miranda se resaltan los siguientes puntos: «En resumen, consideramos como necesidades primarias para liberar a la mujer trabajadora de su actual doble jornada de trabajo las siguientes: a) Creación de empresas municipales o cooperativas, destinadas a la realización de tareas domésticas. b) Municipalización del sistema de distribución de los artículos de primera necesidad. c) Obligación legal de instalar en los bloques lavanderías

Los principales puestos de trabajo a los que accedieron las mujeres en los años setenta fueron los servicios de los grandes almacenes (como los míticos El Corte Inglés o Galerías Preciados) o las pequeñas tiendas y, sobre todo, el trabajo doméstico remunerado. El número de trabajadoras en las fábricas también se vio incrementado. En 1985 se calculaba que existían en el Estado español entre millón y millón y medio de mujeres en el empleo de hogar, aunque se sabía que las cifras serían mayores debido a la economía sumergida.[80] Este trabajo permitía mantener unos salarios muy bajos. Durante décadas, las mujeres que provenían de los pueblos habían servido como internas, pero, en los años siguientes, con la masificación de las ciudades, las formas de contratación de empleadas de hogar fueron mutando y la figura de la interna se fue desplazando poco a poco, lo cual permitía a muchas mujeres trabajar unas cuantas horas al día o jornadas enteras sin pasar la noche en casa de «los señores». El empleo doméstico por horas era compatible con estar casada, gracias a su carácter flexible y, además, ayudaba a incrementar el salario familiar.

En 1985 el gobierno socialista firmó el Estatuto de los Trabajadores en el que se incluía por fin el empleo de hogar. Sin embargo, se incluía de manera discriminatoria: sujeto, en lugar de al Régimen General de la Seguridad Social a un Régimen Especial que lo condenaba a seguir siendo considerado un trabajo de segunda categoría. Este Régimen Especial es el que se mantiene vigente a día de hoy. Los puntos más criticados de la propuesta fueron los siguientes: a) salario mínimo interprofesional que podía ser reducido hasta un 45 % en concepto de manutención y alojamiento; b) despido libre con preaviso de 7 días; c) aceptación del contrato verbal como opción al escrito; d) no había derecho a subsidio de desempleo; e) la ley especificaba la ilegalidad de las agencias intermediarias de contratación, pero también especifica que la contratación no pasaría por el INEM, ¿por dónde pasaría entonces la contratación?, se preguntaban las

automáticas y lugar para los niños. d) Creación de organizaciones especializadas para el cuidado de los niños y enfermos leves a domicilio. e) Inclusión en el Seguro Obligatorio de Enfermedad de subsidio de paro forzoso por enfermedad de los hijos menores, a disfrutar por el padre o la madre indistintamente. f) Enseñanza desde la escuela primaria de tareas domésticas tanto para niños como para niñas». Abril, M.V. y Miranda M.J., *La liberación posible*, Madrid, Akal, 1978, p. 180. Además, la parte asalariada del trabajo doméstico se pensaba, de manera estratégica, que ayudaría a dotarlo de dignidad social a través de unos buenos salarios, jornadas estables, vacaciones y bajas pagadas por la Seguridad Social, igual que el resto de trabajos. El problema es que a no ser que se garantizasen ayudas estatales para la contratación de las cooperativas de trabajadoras volveríamos al mismo problema de la «solución privada de los cuidados»: solamente cubren todas las necesidades quienes pueden pagárselo.

80. «Las que tienen que servir», *El País*, 25 de agosto de 1985.

trabajadoras, conscientes de que se alimentaría la economía sumergida; f) y, por último, la ley distingue entre horas de presencia y horas de «trabajo eficaz». De este modo, aunque la jornada laboral no pueda superar las 40 horas, la ley autoriza los tiempos de presencia, que permite que los empleadores exijan una jornada mucho mayor pero que no es considerada estrictamente como parte de la jornada laboral, fomentando la ambigüedad del tiempo de trabajo: por una parte se aprovecha el tiempo que la empleada está en la casa para que realice «de paso» ciertas tareas; por otra parte, se la exige que permanezca tiempos muertos ante la posible demanda imprevista de su ayuda. Para las empleadas internas, la materialización de esta parte de la ley supone jornadas legales de 14 horas que se traducen en 24 horas non-stop, pues aún por las noches puede reclamarse su trabajo si hay alguien enfermo o si surge alguna otra necesidad.

Tras la noticia de la reforma de 1985 unas 150 mujeres se reunieron en la primera Asamblea de Trabajadoras del Hogar celebrada en Barcelona, denunciando que el nuevo decreto ley discriminaba a las empleadas del hogar frente al resto de trabajadores.[81] En 1986 se creaba en Bizkaia la Asociación de Trabajadoras del Hogar, impulsada por la Asamblea de Mujeres de Bizkaia y que se propone conseguir un cambio de ley para el trabajo doméstico. Este grupo ha sido, no sólo por su andadura histórica, también por su fuerza y persistencia, uno de los más activos y críticos con la situación del trabajo doméstico. En 1991 abrieron una asesoría legal gratuita con el fin de informar a las empleadas de hogar de sus derechos y la forma de reclamarlos. Debido a la «privacidad» de la relación entre empleadores y empleadas en muchos casos no se cumplen ni las condiciones mínimas que dicta la ley. De ahí que la Asociación de Trabajadoras del Hogar de Bizkaia (ATH-ELE) haya priorizado esta labor informativa, elaborando documentos y dípticos de difusión masiva sobre los derechos que se tienen ante la ley y las recomendaciones generales para una buena contratación más allá de lo que la ley no cubre, siempre que exista la voluntad por parte del empleador o empleadora de mejorar las condiciones de la trabajadora.[82]

Una de las primeras campañas que lanzaron fue contra la ley de 1985 con el lema «Vamos a barrer la ley de empleadas de hogar», a la que le siguieron otras muchas, como la lanzada contra la imposición de las horas de presencia o por la equiparación

81. «La primera Asamblea de Trabajadoras del Hogar considera "discriminatoria" la nueva ley», *El País*, 30 de septiembre de 1985.

82. Véanse recomendaciones y derechos por ley en la web http://www.ath-ele.com/aso

salarial, por la inclusión en el régimen general de la Seguridad Social o por la mejora de las condiciones de las trabajadoras auxiliares. Las campañas, discusiones y acciones se realizaban desde la Asamblea de Trabajadoras del Hogar de Bizkaia y/o junto con otros grupos de la coordinadora feminista, como fue el caso de la impresionante campaña promovida en 1993 por la Asamblea de Mujeres Feministas de Euskadi que, bajo el lema «No al servicio familiar obligatorio. INSUMISIÓN», supo conectar con la fuerza subversiva del movimiento de insumisión de aquellos años y las críticas feministas contra la familia, desvelando el carácter obligatorio del trabajo doméstico y poniendo en un primer plano el poder del que gozaban las trabajadoras. La idea del «derecho a no cuidar» chocará posteriormente con la idea de exigir que el cuidado se ponga en el centro de la organización de la sociedad como modo de repensar la vida. El enorme valor de esta primera postura radica principalmente en el gesto, en términos de desafío y amenaza, que hace visible a su objeto (la obligatoriedad de los cuidados). Pero carece de un discurso complejo que piense qué pasaría con los cuidados en caso de que, efectivamente, las mujeres dejasen de cuidar y no tiene en cuenta las rearticulaciones entre género, raza, clase y capitalismo.

Pese a los esfuerzos y las denuncias persistentes de grupos como la Asociación de Trabajadoras del Hogar de Bizkaia y la organización en los años dos mil de grupos de trabajadoras del hogar (de Granada, de Galicia, de Bilbao, de Baleares) bajo una misma plataforma de ámbito estatal,[83] las condiciones laborales se mantienen intactas hasta el día de hoy. En 2008, tras 23 años sin escuchar las reivindicaciones de las asociaciones de trabajadoras del hogar y de los colectivos feministas, el mismo gobierno comenzó de nuevo a hablar de la inclusión del trabajo doméstico en el Régimen General, paralizando finalmente su propuesta y dejando de nuevo en *stand by* la situación de miles de empleadas de hogar.

83. La Plataforma Estatal de Trabajadoras del Hogar está formada por los siguientes grupos: Asociación de Trabajadoras del Hogar de Bizkaia; Asociación de Trabajadoras del Hogar de Granada, Asociación de Trabajadoras del Hogar de Valladolid; Asociación Casa Madre de Empleadas de Hogar (ACMEH), Madrid; Asociación Sociocultural de Empleadas de Hogar Vicenta María, Madrid; Asociación de Traballadoras do Fogar Xiara de Galicia; Mensajeros de la Paz; Asociación de Empleadas de Hogar de Illes Ballears; Cáritas Diocesana de Albacete; Cáritas Española.

La valorización de los afectos y la comunicación

Entre las luchas de los setenta y las luchas actuales media la reorganización del sistema capitalista global y de las formas de sujeción política. De modo muy general, diremos que en la actual «era de la comunicación», las capacidades lingüísticas de los seres humanos, lo que nos permite interaccionar con los otros y con el propio mundo, se han revalorizado en sí mismas, convirtiéndose en aspectos clave de la producción: lo que hacemos y lo que somos (o más bien lo que decimos que somos) son determinantes para la reproducción del sistema. La materia comunicativa, la cooperación social, las relaciones sociales, los afectos y los deseos que nos mueven por dentro o el propio cuerpo se han convertido en el campo de operaciones del poder, desplazando la centralidad de la explotación de la fuerza de trabajo en fábricas y modificando la naturaleza y cualidades del trabajo.

En el modelo fordista (modelo de organización social de la producción en torno a la fábrica, predominante en los setenta) esas cualidades se vinculaban con el ámbito doméstico, quedaban resguardadas en la intimidad de lo familiar, en lo privado. Con quién te relacionas, qué piensas, cómo te expresas o qué deseas era irrelevante para que la cadena de montaje siguiese su ritmo; y las mujeres, dada la división sexual del trabajo y buenas dosis de disciplina para mantener la rigidez y estabilidad de los roles de género, se encargaban no sólo de las tareas domésticas, sino también de hablar con los miembros de la familia, mediar en los conflictos y llegar a acuerdos, planificar la organización de la vida cotidiana, preocuparse por la educación y por el bienestar de todos, procurar una buena salud y responder en general a las necesidades de cuidados y afectos de todo el entorno familiar, es decir, se encargaban de sostener la vida. Este trabajo, acompañado de una cantidad ingente de tareas domésticas, había permanecido históricamente invisible, y es por ello que todos los esfuerzos de los primeros debates en torno al trabajo doméstico fueron dirigidos, como acabamos de ver, a desvelar las relaciones ocultas, pero fundamentales, que mantiene con la producción capitalista. Sin embargo, en el momento actual, el muro que separaba lo privado y lo público ha caído y las cualidades propias del trabajo de cuidados han pasado a situarse en el centro de la producción.[84]

---

84. «Los servicios sanitarios, por ejemplo, se fundamentan principalmente en el trabajo afectivo y de cuidados a otros y la industria del espectáculo y las restantes industrias culturales también se centran en la creación y manipulación de afectos. Hasta cierto punto, este trabajo afectivo tiene un papel determinado



EXPLOTACION: UTILIZACION DEL TIEMPO Y EL TRABAJO DE LAS MUJERES EN BENEFICIO DE OTROS

La novedad no es la existencia de este trabajo y su valor social, tantas veces expuesto por los feminismos en las diferentes reflexiones sobre cómo se articulan patriarcado y capitalismo, sino el hecho de que haya saltado los muros del hogar, el modo en que ha pasado a estar directamente ligado a la producción, así como lo generalizado de su alcance.[85] La feminización del trabajo se refiere a este proceso por el que cualidades que históricamente han estado vinculadas a tareas femeninas han pasado a ocupar un lugar prioritario en las nuevas formas del trabajo.[86] Sin embargo, este proceso no ha producido una valorización social de los cuidados, la reconsideración de su estatus laboral, una reflexión sobre el tipo de relaciones en las que se enmarcan o un cuestionamiento de la división sexual del trabajo o de los roles de género. De hecho, se han exportado a toda la sociedad las condiciones de precariedad inscritas en el trabajo doméstico y de cuidados, como hemos analizado en el caso de Inditex: jornadas laborales interminables, indeterminación de las tareas a realizar, incertidumbre en relación al futuro laboral, falta de derechos básicos, flexibilidad horaria, exigencia de nuevas destrezas comunicativas y actitudes para el desarrollo de múltiples actividades simultáneas, etc.[87] Efectivamente, la relación laboral se parece cada más a una relación servil que acaso se negocia individualmente y el tiempo de trabajo se confunde con la vida.

---

en las industrias de servicios, desde los restaurantes de comida rápida a los proveedores de servicios financieros, fundidos con los momentos de interacción y comunicación humanas. Este trabajo, aun cuando corporal y afectivo, es inmaterial en cuanto que sus productos son intangibles: una sensación de libertad, bienestar, satisfacción, excitación, pasión, e incluso la sensación de estar conectados o en comunidad. Categorías como los servicios personales o los servicios de proximidad a menudo se utilizan para identificar este tipo de trabajo, pero lo esencial —su aspecto "de persona a persona"— es realmente la creación y la manipulación de afectos. Esta producción afectiva, este intercambio y comunicación está generalmente asociado con el contacto humano, con la presencia de otro, pero este contacto puede ser tanto real como virtual […] El cuidado de otros está ciertamente ligado a lo corporal, lo somático, pero los afectos que genera son, sin embargo, inmateriales. Lo que el trabajo afectivo produce son redes sociales, manifestaciones de la comunidad, biopoder». Hardt, M., «Trabajo afectivo», 1999; disponible en: http://aleph-arts.org/pens/trabajoafectivo.html

85. *Ibidem.*

86. Precarias a la Deriva, *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.

87. Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres, op. cit.*

Esta condición del trabajo, que tiene enormes consecuencias para la vida en su conjunto, impone nuevos retos a la hora de imaginar formas de resistencia política. Por una parte, la movilización de las capacidades y afectos en el interior del capital coloca en primer plano la cuestión de la reproducción de la subjetividad, de los modos de vida, y qué gestos pueden poner entre paréntesis (aunque sea de manera precaria y momentánea) la inercia de su corriente. La resistencia a la colonización contemporánea de los cuerpos pasa por reinventar otras formas de socialización, otros hábitos y disposiciones. Si los cuidados se encuentran en la base del tipo de relaciones sociales que construimos, de la manera en la que organizamos la vida, entonces pensar otros modos de organizar los cuidados es clave para inventar otras formas de socialización. No sólo extender los cuidados a quienes habitualmente no se hacen cargo de ellos, sino aprovechar para realizar una profunda crítica a las relaciones perversas que producen, puesto que han sido forjadas en la más inmensa desigualdad.[88]

Por otra parte, el movimiento feminista ha elaborado un saber muy importante a lo largo del desarrollo de sus luchas en torno al trabajo doméstico: cómo la subjetividad y el poder se encuentran fuertemente anudados, es decir, cómo lo que cada cual es se solapa con el mandato que dicta lo que debería ser. Este saber ha dado lugar a formas de resistencia que combinan la construcción de autonomía personal y autonomía social: ¿cómo ser capaces de construir un deseo propio cuando el deseo es siempre el del otro? ¿Cómo ser libres cuando para ello hay que reinventar la vida en su totalidad y enfrentarse a una misma? Y además, ¿cómo crear una práctica colectiva de esa libertad? La práctica de la autoconciencia como forma de construir un relato compartido sobre las vivencias más íntimas; la pregunta por la elaboración de la identidad como manera de cuestionar los presupuestos sobre los que se asienta; el análisis del micropoder como método para detectar sus efectos en las relaciones cotidianas; y las políticas del cuerpo como medio de resistir sus inscripciones, forman parte de ese saber que hoy puede

---

88. Como hemos mencionado en otro apartado, María Jesús Izquierdo ha señalado cómo la valorización de los cuidados no es suficiente si no va acompañada de un cuestionamiento del mismo marco en el que se producen los cuidados; un marco, recordemos, marcado por la desigualdad estructural social y el daño psicológico que tal desigualdad ha producido sobre las mujeres, que hace que las relaciones de cuidados no sean idílicas, sino que estén empañadas de chantajes, frustraciones, miedos, exigencias y abusos. Por este motivo, si hablamos solamente de la necesidad de valorar y socializar los cuidados, estamos reproduciendo esa imagen idílica y falsa de los cuidados. También es necesario un proceso de cuestionamiento de las mismas relaciones de cuidados, cómo se construyen y la idea que tenemos sobre ellas.

ser útil a la hora de pensar una de las preguntas más inquietantes de estos tiempos, ¿cómo es posible resistirse al poder cuando el poder se ha confundido con la propia vida?[89] Volveremos a este punto en el último epígrafe.



La crisis de los cuidados

La tensión existente entre, por un lado, la fuga de las mujeres y, por otro, la necesidad indispensable de cuidados para el mantenimiento de la vida, es lo que se ha venido llamando «crisis de los cuidados».[90]

Hemos visto cómo uno de los grandes logros del movimiento feminista fue conseguir que las mujeres rompiesen con el rol tradicional de madres y cuidadoras. La crítica a la división sexual del trabajo, al contrato sexual[91] y a la familia sirvió para que muchas mujeres ejerciesen su deseo de fuga: conquistar espacios y tiempos para sí, exigir un reparto más equitativo de las tareas. Ya no más renunciar a una vida propia para atender a los demás, ya no más el mito del amor para toda la vida, ya no más la obligación de tener hijos, ya no más el aislamiento en el hogar, ya no más renunciar al placer y a los deseos propios. Sin embargo, que esto sucediese no significó que los cuidados dejasen de resolverse de manera privada, ni tampoco que se repartieran. Había que pagarlos o sufrir la doble jornada.

A partir de este derecho a no cuidar surgen preguntas ineludibles: ¿quién se hará cargo de los cuidados, cubiertos hasta ahora por

---

89. Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.), *Ensayos de biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, 2007.

90. Río, S., «La crisis de los cuidados: precariedad a flor de piel» disponible en http://www.nodo50.org/caes/feminismo/ficheros/la_crisis_de_los_cuidados.pdf; Precarias a la Deriva, «¡La bolsa contra la vida! De la precarización de la existencia a la huelga de cuidados» en Vara, M.J. (ed.), *Estudios sobre género y economía,* Madrid, Akal, 2005; Orozco, A. P., *Economía feminista de la ruptura. El caso de los cuidados*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006; Vega, C., *Culturas del cuidado en transición. Espacio, sujetos e imaginarios en una sociedad de migración*, UOC, Barcelona, 2009.

91. Pateman, C., *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.

la mano invisible de las mujeres en la vida cotidiana?[92] ¿Cómo y de qué modos se suplantará ese vacío? ¿A costa de las dobles o múltiples jornadas con las que ya cargan miles de mujeres? ¿A costa de la explotación de mujeres migrantes en el empleo de hogar? ¿En beneficio de las empresas y de los nuevos mercados emergentes en el terreno de los cuidados? La Ley de Promoción de la Conciliación Laboral y Familiar de 1999 iba destinada a dotar de medidas que facilitasen la conciliación, discurso impulsado desde las instituciones para apaciguar la crisis. Sin embargo, la precarización del mercado de trabajo, el abaratamiento de los despidos, el endurecimiento general de las condiciones de vida (encarecimiento de los costes, de la vivienda, de la sanidad, de la educación, etc.) y la dificultad de acceso a los servicios públicos de las mujeres migrantes dejan en suspenso estas pretensiones. Por otro lado, las empresas privadas han visto cómo se abre un jugoso mercado aún por explotar, iniciando un amplio proceso de mercantilización cuyos efectos están aún por verse. La contratación de mano de obra femenina más barata en la economía sumergida se convierte en la opción recurrente con la que afrontar la crisis. Esta mano de obra está compuesta mayoritariamente por mujeres inmigrantes que trabajan en condiciones extremas, como veremos a continuación.

Pero la crisis ha abierto también la posibilidad de pensar otras opciones de organizar los cuidados y la vida en general. Así lo ven algunos sectores para los que hay que visibilizar los nuevos modelos de vida que sacuden y cuestionan la familia tradicional, el trabajo y la movilidad (frente a las posiciones más conservadoras que abogan por una vuelta de las mujeres al hogar). Es el caso del movimiento LGTBQ, de los núcleos heterogéneos de convivencia que surgen producto de las migraciones y la precariedad (redes comunitarias, familias compuestas por amigas, grupos que comparten casas, etc.) o de prácticas organizativas como la de la Maratón Bebé que en 2007 reunió en Barcelona a unos 700 padres y madres, muchos monoparentales, que criticaban la carencia de ayudas reales para que la crianza no se convierta en una auténtica maratón.[93]

La crisis de los cuidados nos habla también de la crisis de las grandes categorías en el seno del feminismo. El análisis del trabajo doméstico se había basado en un modelo determinado de mujer, en un sujeto que compartía una experiencia. Hoy, ese sujeto ha mutado y las condiciones en las que viven las mujeres son muy diferentes entre sí. Es

92. Carrasco, C., «La sostenibilidad de la vida humana: ¿Un asunto de mujeres?», *Mientras Tanto*, núm. 82, Barcelona, 2001.

93. Sobre la Maratón Bebé, véase http://maratoambnado.blogspot.com/

por eso que el discurso sobre el papel subalterno de las mujeres debe enfrentarse al reto de no dar por sentada una situación común y tomar en cuenta las diferencias que existen; y que categorías como la división sexual del trabajo resultan insuficientes a la luz de estas diferencias. Del mismo modo, hablar de patriarcado y capitalismo hoy no tiene sentido si no lo pensamos en relación al racismo. La crisis de los cuidados se convierte en una oportunidad, por lo tanto, no sólo para inventar nuevos modelos de vida, sino también para reinventar las prácticas feministas, tomando en cuenta las distintas formas del poder y las diferentes y complejas experiencias en las que los sujetos se hayan inmersos.

Género, migración y cuidados

La contratación de mujeres migrantes por salarios mínimos a cambio de elevadas horas de trabajo se está convirtiendo en una de las salidas más recurrentes a la crisis de los cuidados: es la solución que las mujeres blancas occidentales encuentran para poder incorporarse al mercado de trabajo, al no contar con otro tipo de ayudas, tampoco (en términos generales) con la de los varones. Según las organizaciones de trabajadoras del hogar, a día de hoy, el 65 % de las mujeres que trabajan en el empleo doméstico son migrantes, de las cuales, la mayoría no tienen papeles. Sin embargo, al tratarse de una economía fuertemente sumergida (no sólo se trabaja en la ilegalidad, también se trabaja, en el caso de las internas, encerradas en casas aisladas de todo contacto con el mundo) podemos suponer que las cifras sean mucho mayores. De esta manera, la crisis de los cuidados aparenta diluirse, «sencillamente porque una parte importante de las responsabilidades de las actividades del hogar se está traspasando a otra mujer».[94]

A las pésimas condiciones impuestas por el Régimen Especial del Empleo de Hogar que hemos señalado, se suma la situación de «clandestinidad forzosa» en la que se encuentran las mujeres que no tienen papeles, lo que significa que estos trabajos son la única posibilidad que tienen de subsistir en los países de destino. Estas trabajadoras pueden llegar a realizar jornadas de hasta 16 horas debido, entre otras cosas, a la ambigüedad impuesta por las horas de presencia por las que son obligadas a permanecer en las casas, atentas siempre a las tareas que van surgiendo, sin que se contemple el derecho básico

94. Carrasco, C.; Amoroso, M.I.; Bosch, A.; Fernández, H.; Moreno, N. *et al.* (Grupo Donnes y Treballs), *Malabaristas de la vida. Mujeres, tiempos y trabajos*, Barcelona, Icaria, 2003, p. 46.

de «disponer de tiempo propio». Los salarios no suelen superar los 800 euros mensuales pero en algunos casos el descuento del salario en especie permitido por la ley deja sueldos que oscilan entre los 350 y 600 euros.[95] Estas condiciones de verdadera esclavitud se ven reforzadas por la situación irregular en la que se encuentran, lo cual es utilizado en ocasiones por los empleadores como arma arrojadiza e instrumento de chantaje ante posibles denuncias. Pese a que en teoría no tener papeles no es ningún impedimento para realizar cualquier tipo de denuncia, muchas mujeres tienen miedo a ser detenidas y expulsadas simplemente por llamar a la policía o acudir a las comisarías. La desvalorización social del trabajo doméstico y su invisibilidad, la soledad en la que se realiza, la situación de aislamiento que produce y la indeterminación a la hora de acotar las tareas y los tiempos que implica, lejos de ser fantasmas del pasado, operan bajo nuevas coordenadas de dominio.

El lugar vacío que han dejado las mujeres occidentales para poder acceder al mercado de trabajo viene a ser ocupado por otras mujeres que han decidido migrar para inventarse un futuro mejor; a su vez, las mujeres que migran dejan un lugar vacío en sus hogares que es ocupado por otras mujeres todavía más pobres o por mujeres de la misma familia, y así sucesivamente, formando las llamadas «cadenas mundiales de cuidados»[96] que ponen sobre la mesa varias cuestiones: por una lado, que el mantenimiento de la vida en términos de cuidados está sostenido principalmente por mujeres en el mundo entero, introduciendo importantes diferencias racializadas. Por otro lado, que la cuestión de los cuidados está muy lejos de ser resuelta en un sentido que incluya la justicia social: no asistimos al fin, sino a la globalización del problema.[97] Y, por último, que las relaciones entre género, migraciones, cuidados y precariedad son fundamentales para pensar las nuevas rearticulaciones del patriarcado y quiénes son consideradas ciudadanas de primera o segunda categoría, lo cual determina sustancialmente quién se hace cargo de la provisión de cuidados y quién los recibe. La legislación de extranjería juega aquí un papel importantísimo, junto con el heteropatriarcado

---

95. Estos datos son de los años 2008-2009 y proceden de testimonios de empleadas de hogar en grandes ciudades. Suponemos que en las ciudades más pequeñas y donde la presencia de las asociaciones de trabajadoras sea fuerte, el salario y las condiciones serán mejores.

96. Hochschild, A.R., «Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional» en Giddens, A. y Hutton, H. (eds.), *En el límite: La vida en el capitalismo global*, Tusquets, 2001, pp. 187-208; Orozco A.P., y Gil, S. L., *Cadenas globales de cuidados: Desigualdades a flor de pie. Concreciones en el empleo de hogar y articulaciones políticas*, ONU-MUJERES, Madrid, 2011.

97. Véase «Cuidados globalizados» en Precarias a la Deriva, *A la deriva por los circuitos de la precariedad,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

como sistema que fija el género y la sexualidad, y otras variables que complejizan las relaciones de poder (como la edad, la capacidad de renta, el acceso a la educación, el «colchón» afectivo y familiar, las redes de apoyo con las que se cuenta, la capacidad de supervivencia en la lógica del individualismo y la competitividad, etc.).

El fenómeno de la doble presencia que están viviendo las mujeres occidentales obligadas a multiplicar jornadas de trabajo y a desdoblar su presencia afectiva y emocional en varios espacios simultáneos se traduce en el caso de las mujeres migrantes en una doble presencia transnacional. Los «consejos de madre» y el seguimiento de la educación, las muestras de afecto y la administración de la casa son gestionadas desde la cabina del locutorio en modo telefónico y se combinan con trabajos durísimos y mal pagados que apenas permiten un día libre para atender las necesidades de estos hogares transnacionales. En muchos casos, existe un fuerte contraste entre la relación con los hijos que depende del hilo telefónico unos minutos a la semana y la relación cotidiana y permanente que mantienen las empleadas de hogar con los hijos de otras personas durante años. Esta situación da lugar a fuertes contradicciones y malestares internos.

Las cadenas globales de cuidados evidencian una fuerte paradoja: mientras no exista una solución social y colectiva para los cuidados y sea la lógica de los mercados la que predomine, la liberación de las mujeres occidentales y su acceso al empleo por el que tanto luchó el movimiento feminista, sólo puede realizarse a costa de que sean otras mujeres, contratadas en pésimas condiciones, quienes se hagan cargo de los cuidados. Entre los motivos de que los derechos en el empleo de hogar sean constantemente ignorados se encuentra el hecho de que existe una cantidad ingente de trabajo que de ser remunerado supondría un enorme coste; es así como su invisibilidad y su desvalorización social se convierten en herramientas claves para sostener el propio sistema. La situación del empleo de hogar en concreto y de los trabajos de cuidados en general no es un mero desajuste en el conjunto de la organización del trabajo, sino la condición esencial que permite mantener el sistema. Es por ello que las luchas que intentan darle un nuevo sentido y valor a los cuidados pasan por un cuestionamiento profundo del conjunto socioeconómico. Este es uno de los principales motivos por los que los diferentes gobiernos y los sindicatos han ignorado históricamente el problema del empleo de hogar, frenando las propuestas de cambio. Siguiendo a Cristina Carrasco, la mano invisible autorreguladora de la economía que se intenta mantener oculta a toda costa, no sería la de Adam Smith, sino la del trabajo doméstico:

> Un trabajo que se realiza día tras día los 365 días del año, en el hogar y fuera de él, en el barrio y desde el puesto de trabajo remunerado, que crea redes familiares y sociales, que ofrece apoyo y seguridad personal y que permite la socialización y el desarrollo de las personas. La magnitud y responsabilidad de esta actividad lleva a pensar —como he señalado en otra ocasión— en la existencia de una «mano invisible» mucho más poderosa que la de Adam Smith, que regula la vida cotidiana y permite que el mundo siga funcionando […] También se han puesto de manifiesto otros aspectos —económicos y relacionales— del trabajo familiar doméstico absolutamente necesarios para que el mercado y la producción capitalista puedan funcionar: el cuidado de la vida en su vertiente más subjetiva de afectos y relaciones, el papel de seguridad social del hogar (socialización, cuidados sanitarios), la gestión y relación con las instituciones, etc. Actividades todas ellas destinadas a criar y mantener personas saludables, con estabilidad emocional, seguridad afectiva, capacidad de creación y comunicación, etc., características humanas sin las cuales sería imposible no sólo el funcionamiento de la esfera mercantil capitalista, sino ni siquiera la adquisición del llamado «capital humano». [98]

La cuestión de los cuidados está lejos de estar resuelta hoy en día. En este sentido, los discursos feministas deberían hacerse cargo de las diversas situaciones en las que las mujeres se hayan inmersas en el mundo globalizado. La vivencia del racismo, el género, la precariedad, el heterosexismo y los cuidados ponen entre paréntesis los discursos formales sobre la igualdad y los logros del movimiento feminista; estas cuestiones nos preguntan a qué mujeres nos referimos cuando hablamos de la igualdad lograda y señalan la necesidad de crear movimientos que expresen en su seno las diferencias, muchas veces abismales, entre mujeres.

---

98. Carrasco, C., «La sostenibilidad de la vida humana: ¿Un asunto de mujeres?», *Mientras Tanto,* núm. 82, Barcelona, 2001.



01



02



03

UN'ALTRA EUROPA È POSSIBILE

ForumSocialeEuropeo

CONTRO IL NEOLIBERISMO, LA GUERRA E IL RAZZISMO

FIRENZE 6-10 NOVEMBRE 2002

04


05



06


07

Coordination Nationale des Sans Papiers

08



01



02



03



04



05



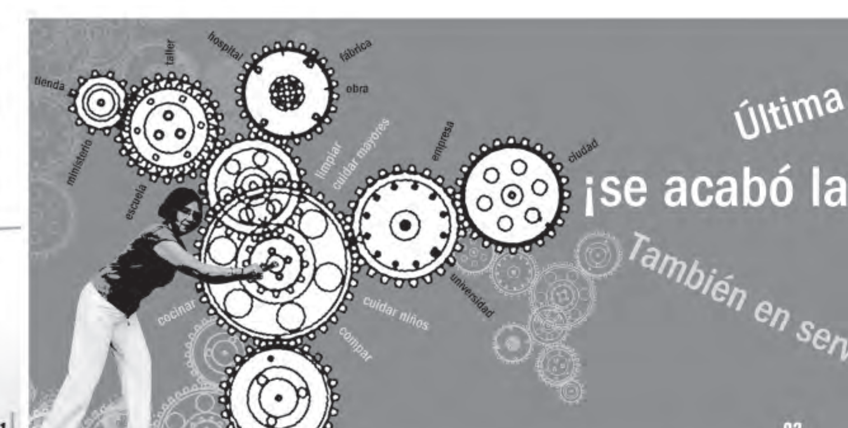
06



07



01



02

MARTXOAK 8: EMAKUMEEN NAZIOARTEKO EGUNA

No al servicio familiar obligatorio

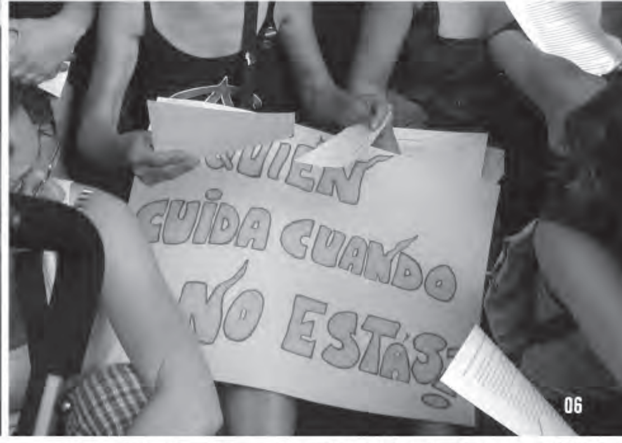
INTSUMISIOA

ASAMBLEA DE MUJERES FEMINISTAS DE EUSKADI

04



05



06



07

A modo de conclusión.

El capitalismo y la vida. Sentidos comunes en la dispersión

Si existen mecanismos destinados a perpetuar las condiciones generales de explotación en el trabajo de cuidados pese a los cambios en los discursos institucionales,[1] los cambios en la vida de muchas mujeres (acceso al mercado laboral, negación a tener muchos hijos, reclamo de tareas igualitarias, etc.) y los cambios en los tipos de hogares (nuevos modelos de convivencia que no pasan por la familia nuclear y heterosexual), es porque existe una contradicción inherente entre los cuidados y la lógica capitalista que estas modificaciones solo llegan a contener. La búsqueda de beneficio como prioridad absoluta y la identificación entre libertad e individualismo implican que cubrir las necesidades de las personas se convierta en un recurso privado, bajo la lógica del «sálvese quien pueda», al que no todo el mundo puede acceder, y en el que se fomenta la explotación, como hemos visto en el caso del empleo de hogar. «Si la acumulación capitalista prima, la sostenibilidad de la vida no es

---

1. Como las siguientes leyes: Ley para la Conciliación Laboral y Familiar, 1999; Ley de Igualdad de Género, 2005; Promoción de la mujer en el ámbito laboral; Ley de Dependencia, 2006. Sobre una crítica a la Ley de Dependencia, véase Forum de Política Feminista, «Eliminando los estereotipos de género en la Aplicación de la Ley de Dependencia», Madrid, Forum de Política Feminista, 2007; y Asamblea Feminista, «La Ley de Dependencia ante la crisis de los cuidados», *Cuaderno Feminista*, núm. 2, Madrid, 2006. Sobre esta ley y la de Igualdad, véase el anexo del libro, Orozco, A. P., *Perspectivas feministas en torno a la economía: el caso de los cuidados,* Madrid, Consejo económico y social, 2006, pp. 265-270; sobre esta ley y la Ley de Dependencia, véase Baeza, P., y Orozco, A. P., «Sobre igualdad, dependencia y otros cuentos», disponible en http://www.cgt.org.es/IMG/pdf/Bole-106.pdf

una prioridad».[2] La negativa a construir una vida sostenible (como derecho universal) se basa en un ideal imposible: la vida comprendida como independencia radical respecto a los otros y como carrera de obstáculos en competencia permanente consigo mismo, y con los demás. Cómo y por qué romper con este ideal es algo que nos preguntábamos al principio de estas páginas. En este contexto, rescatar los cuidados es un modo de visibilizar la interdependencia[3] que se encuentra en el corazón de toda vida. Lo que expone son los lazos robados, quebrados, de nuestro mundo hecho añicos. Aún en el terreno de la dispersión, las diferencias, los relatos fragmentados, no hay vida posible sin esa dimensión común de la experiencia. Aunque sea la experiencia común de un malestar. Y es en este sentido en el que lo común ya no es solo un reto a construir entre el oleaje de diferencias en movimiento perpetuo, sino algo que rescatar de entre lo que hay. Ya no solo un lugar al que llegar, sino también un lugar del que partir.

No obstante hay que señalar los tres grandes peligros que surgen al hablar de la existencia de algo así como una lógica del cuidado: el primero, tratar el cuidado como si éste fuese bueno en sí mismo (gesto moralista) y gozase de un contenido predefinido (esencializándolo). Nada más lejos de la realidad: el cuidado, tal y como lo conocemos, es causa y objeto de relaciones perversas de dominación, y está muy lejos de ser siempre gratificante, y no se trata de forzar que lo sea.[4] Conlleva tareas que distan mucho de resultar agradables, aunque pese a ello deban ser necesariamente realizadas y repartidas. El segundo peligro es pensar que existe una vida más allá del capitalismo, como si toda vida no estuviese ya inmersa en las relaciones actuales de dominio: de nuevo, existe el peligro de esencializar la vida, crear una especie de paraíso en algún lugar utópico

---

2. Orozco, A. P, y Río, S., «La economía desde el feminismo», *Rescoldos*, Asociación Cultural Candela, 2002.

3. Sobre el concepto de interdependencia, véase Garcés, M., «Qué podemos. De la conciencia a la encarnación en el pensamiento crítico actual», 2008, disponible en http://eipcp.net/transversal/0808/garces/es; Precarias a la Deriva, «¡La bolsa contra la vida! De la precarización de la existencia a la huelga de cuidados» en Vara, M.J. (ed.), *Estudios sobre género y economía*, Madrid, Akal, 2005.

4. Es importante distinguir la gran variedad de cuidados que se incluyen, a veces de modo poco preciso y generalista, en el concepto de cuidados, y que oculta sus claroscuros. Por ejemplo, no es lo mismo cuidar a un hijo propio que simboliza la vida y del que seguramente podamos extraer lecciones de lo gratificante que puede ser el cuidado, que cuidar de una persona mayor que está a punto de morir. A la hora de hacer reivindicaciones políticas es importante comenzar a hacer estas distinciones: el tipo de actividades y cargas de trabajo que implican unos cuidados y otros, por no hablar de los costes emocionales como en el caso de las empleadas de hogar que asisten a los procesos de muerte de los ancianos a los que cuidan.

al que deberíamos poder acceder. Y por último, está el peligro de considerar que son las mujeres quienes gozan del acceso privilegiado a ese paraíso del cuidado, mitificando lo femenino e identificándolo con el cuidado. Pese a estos peligros, la imagen de dos lógicas que en algún punto se chocan, chirrían, hacen saltar chispas, es muy sugerente como representación de un conflicto que experimentamos en lo cotidiano y encarna, a la vez, una dinámica más general.

Decíamos que el capitalismo ha conseguido penetrar en lo más profundo de la existencia, poniendo en jaque el sentido que la autonomía personal y colectiva tenía en los movimientos de los setenta, movilizando formas de vida y subjetividades. La exaltación del individualismo, de la diferencia indiferente, la destrucción del vínculo social, la atomización de la experiencia, la exigencia de forjar un destino propio en competencia con los demás, la creación de un yo autónomo empresario de sí mismo, la eliminación de los otros de nuestro itinerario vital o la invitación general a la «separación» son algunos de los enunciados de nuestro tiempo. Los estilos de vida producidos son una extensión de la fuerza necesaria que se espera para poder habitar y soportar un mundo lleno de imprevistos y orientaciones aleatorias, sin anhelos ni perspectivas de futuro, sin planes prefijados ni pautas rígidas, sometido al cambio constante y a ritmos vertiginosos de supervivencia y producción. Se trata de habitar una existencia indeterminada[5] que pone al descubierto el precario andamiaje del ser humano. En este contexto, las comunidades que emergen son frágiles y difíciles de articular, los núcleos afectivos básicos para el desarrollo de las personas son escasos y a veces están acompañados por sentimientos de culpa y frustraciones diversas ante la imposibilidad de mantenerlos, las relaciones se reducen al mundo de la pareja impidiendo otras experiencias difusas de los afectos y del amor, y la soledad se convierte en una condición apenas evitable en la vivencia cotidiana del tumulto de las ciudades globales. Además de habitar una existencia indeterminada se trata de habitarla sin red, sin respaldo, sin referentes colectivos, sin los otros.

Sin embargo, la propia experiencia de la vida desarticula el armazón construido en torno al ideal de independencia. ¿Quién es capaz de la enorme hazaña de vivir acorde con el ideal? Éste se sostiene identificándose con una situación personal y social absolutamente transitoria, casual, basada en la juventud, la salud, la fuerza, la potencia, una buena posición social y no cuidar de otras personas (hijos, mayores, enfermos, etc.). Es el modelo del hombre occidental, blanco, heterosexual, burgués, que no cuida e invisibiliza los cuidados

5. Virno, P., *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

cotidianos y/o puntuales que recibe. Pero la desestabilización de alguno de estos elementos hace que se tambalee el ideal de independencia: dejamos de ser jóvenes, no gozamos de tal estatus social, nos sobreviene una enfermedad crónica o pasajera, decidimos tener hijos o cuidamos de otras personas. En ese caso se abre un abismo, un vacío, que nos muestra la crudeza del mundo precarizado, sin colchón que nos respalde o con el mismo de siempre: la familia tradicional que viene a tapar agujeros, si es que puede, una y otra vez. Estas situaciones acentúan la contradicción entre una vida figurada según el ideal de independencia y la experiencia de la necesidad de otra lógica para la sostenibilidad real de la vida: necesitamos del apoyo, cuidado, afecto y ayuda de los otros. Las situaciones de quiebra nos colocan ante la certeza de que la potencia en la que se basa el ideal de independencia es una potencia falsa que sólo es capaz de articularse en lo abstracto: razón sin cuerpo, vida sin límites, existencia que ignora la finitud y la muerte. Sin embargo, la enfermedad, la vejez, la fragilidad y la vulnerabilidad forman parte de la propia vida, de modo que la verdadera potencia no es la que las anula o ignora, sino la que es capaz de pensar y actuar con ellas. No se trata de ser solo cuerpo, sino de no olvidarlo.

Frente al ideal del capitalismo que propugna la independencia y la separación de los otros, la interdependencia nombra aquello sin lo que la vida no resulta posible. Es aquí donde se acaba de dibujar, tras los debates sobre autonomía y diferencia planteados en los capítulos anteriores, qué pueda significar la autonomía hoy: ya no pasaría por separarse de los otros (o del poder como si se tratase de algo externo al sujeto), sino por inventar nuevas maneras de estar juntos que den otro sentido a la vida, rescatando y reelaborando lo común de la existencia. La interdependencia no es algo bueno en sí mismo porque no expresa un contenido determinado, sino la palanca interna para replantear los presupuestos sobre los que se construye la existencia humana contemporánea.

El apaciguamiento de la contradicción entre la lógica de acumulación capitalista y la lógica de los cuidados ha sido posible, como hemos visto, mientras las mujeres se han hecho cargo de los cuidados de manera gratuita e invisible. La crisis de los cuidados que mencionábamos más arriba pone al descubierto con toda su crudeza esta contradicción, acentuada por la falta de medidas públicas reales que amortigüen sus efectos. Mujeres que apenas llegan al reto imposible de cuidar de sus hijos e hijas y trabajar en empleos precarios, mayores que hacen cola en las listas de espera de las residencias y/o que viven solos sin ningún tipo de ayuda, personas que por enfermedad son despedidas del trabajo, mujeres que tras cuidar durante

toda su vida a sus familias se ven obligadas a cuidar de sus nietos o de sus padres, mujeres que cuidan en soledad de otras personas que por diversos motivos requieren atención especializada, mujeres migrantes que cuidan de sus familiares a través del hilo telefónico, empleadas de hogar que por sueldos irrisorios se hacen cargo de familias enteras, trabajadoras sexuales que realizan labores de escucha y acompañamiento a clientes que se sienten solos, asistentas a domicilio hiper precarizadas que corren de casa en casa para prestar una hora de ayuda insuficiente, asistentes sociales atrapadas entre la falta de presupuestos, los recortes de las subcontratas y el desentendimiento de la administración pública, teleoperadoras que dan servicios a distancia de atención a personas mayores que se encuentran solas, trabajadoras de la limpieza que por tres euros la hora recorren las oficinas de los altos ejecutivos a contrarreloj…[6] Tener que sostener la vida a caballo entre los trabajos precarios, los ritmos vertiginosos de la producción y la vida metropolitana, la carencia de recursos básicos para el mantenimiento de la vida y la falta de redes comunitarias, está produciendo una serie de síntomas sociales expresados a través de sentimientos como angustia, miedo, culpa, depresión, ansiedad, soledad o frustración.[7]

Estos síntomas muestran principalmente dos cosas. En primer lugar, que la nueva dinámica del capitalismo ha conseguido penetrar e instalarse en todas las dimensiones de la vida, evidenciando su triunfo y la sensación generalizada de que no es posible la sustracción: cualquier movimiento en otra dirección es sistemáticamente reinscrito en la lógica capitalista, bien a través de la potencia virtual presente en cada deseo y la necesidad de convertirse en producto o mercancía a la venta (la mercantilización de los posibles que comentamos en el capítulo anterior), bien a través de la percepción de la fragilidad de los lazos que nos unen con otras personas, aunque estos vayan destinados concienzudamente a construir otras formas de relación. ¿Qué es lo que entonces y pese a todo ha hecho posible este triunfo? ¿Qué conexiones con la subjetividad, con los deseos, con los afectos, con la intimidad ha encontrado este modo de desarrollo de la lógica capitalista?

Para responder a estas preguntas no podemos contraponer simplemente el capitalismo a la vida, aunque, como hemos mencionado, esta contraposición resulte muy útil, en un sentido crítico. Cuando

6. Las imágenes propuestas son femeninas ya que el 85 % de las personas que cuidan son mujeres.

7. La publicación del colectivo Espai en Blanc, *La sociedad terapéutica*, núm. 3-4, 2007, forma parte de un intento por analizar qué está pasando en nuestras sociedades hoy y cuál es el significado de estas «enfermedades del alma».

afirmamos que el capitalismo moviliza la vida, estamos señalando que existe una conexión no sólo de negación o antagonismo, sino también de complicidad y afirmación entre la vida (el deseo, el goce) y la producción capitalista, es decir, entre la subjetividad y el poder, en tanto que este poder ya no se basa solo en la explotación tal y como la hemos conocido sino en la reproducción permanente de la subjetividad.[8] Es importante no perder de vista esta conexión si queremos acercarnos, aunque sea tímidamente, a la cuestión de cómo es posible que, pese a las condiciones que soportamos diariamente, la maquinaria capitalista se mantenga en pie. Existen dos respuestas generales pero importantes a esta pregunta. Una tiene que ver con la complicidad con el orden que se pretende romper; y otra con la ruptura de una norma que se ha vuelto norma a su vez.

La primera pasa por echar mano de las herramientas que ofrece el psicoanálisis, el cual ha expuesto ciertas relaciones entre la descripción de un sujeto carente de determinaciones previas o esenciales, movilizado por un deseo que nunca es colmado, y la capacidad de sujeción de ese deseo por parte del capital. El capitalismo habría captado la imposibilidad constitutiva de todo sujeto de ser colmado y su necesidad, al mismo tiempo, de –construir ilusiones de fijación del flujo de deseo que apacigüen la búsqueda constante. La complicidad del sujeto con la ley no sería un mal tropezón en el camino, sino el nudo problemático que estructura el poder contemporáneo. Frente a toda ilusión por cerrar ese problema con códigos religiosos, morales o ideológicos (la responsabilidad es siempre de un Otro externo: Dios, los extranjeros, el poder político) la cuestión sería cómo hacerse cargo y no ignorar el hecho de que «nunca se tiene todas consigo».[9] Se abre un espacio de indeterminación, contradicción, incertidumbre y diferencia que no implica la parálisis, pero sí formula nuevas preguntas sobre cómo inventar una política que tome en cuenta la ambivalencia del deseo.[10]

La segunda hace referencia no ya a la complicidad sino a la ruptura, al rechazo de las antiguas formas que aprisionaban y disciplinaban los deseos y la vida: trabajos rígidos, formación no flexible, demandas asfixiantes de la familia y planes para toda la vida. Creatividad y libertad se afirman con fuerza, como crítica frente al poder normativo. Sin embargo, creatividad y libertad han pasado a ser gestionadas por el capital, convirtiéndose, paradójicamente, en la

---

8. Lazzarato, M., y Negri, T., «Trabajo inmaterial y subjetividad», *Futur Antérieur*, núm. 6, 1991.

9. Véase la nota 61 del capítulo 2, con referencias a Zizek y Alemán.

10. Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001.

norma: la creatividad se reinserta en la lógica de la nueva empresa y la libertad se reinterpreta en términos de individualismo, diferenciación de los otros y capacidad de consumo (ser libre es no necesitar a nadie y poder consumir).[11]

Volviendo a los síntomas, su presencia nos habla, también, de que las formas de resistencia ya no pasan necesariamente por las antiguas formas de organización política. El sujeto que sufre estos malestares no es un sujeto estable, definido en torno a una única identidad (los obreros, las mujeres, los negros), aunque sean las mujeres y/o las mujeres migrantes quienes están viviendo en mayor medida algunas de sus consecuencias debido a que son las que acceden a los trabajos más precarios y las que siguen haciéndose cargo fundamentalmente de los cuidados. Además, no es la ideología, sino la experiencia vital la que pone en jaque el sentido subjetivo de la organización social. Las formas de protesta ya no pasan exclusivamente por el partido o el sindicato, sino por pequeños gestos cotidianos, compartidos o vividos en soledad; por organizaciones puntuales de «afectados» de diversas situaciones en momentos concretos (estafados por constructoras, padres y madres preocupados por la sostenibilidad del cuidado de sus hijos, personas hipotecadas de por vida o que simplemente no pueden acceder a una vivienda digna, familiares y amigos reunidos en torno a una catástrofe que evidencia la precariedad en la que vivimos); por movilizaciones y conflictos puntuales en trabajos «atípicos» en los que los derechos inexistentes deben ser reinventados y puestos a circular de nuevo, como es el caso de la mayoría de los empleos precarios; por alianzas en torno a problemas como el del empleo de hogar o los cuidados; por pequeños colectivos que mantienen reducidos pero importantes lugares de referencia; o por las redes de ayuda y apoyo que surgen entre personas en la vida cotidiana, que desafían las fronteras impuestas por el racismo, inventando alianzas y formas de gestionar colectivamente los recursos con los que se cuenta y otros que se inventan. Que la protesta se organice a través de estas formas y no de otras más clásicas tiene que ver con un problema de legitimidad y representación. No existe un sujeto único de la lucha, no existe un contenido ideológico que la predefina, ni existe una estructura fija. Todo eso está por inventar en el interior de cada proceso. Lo que sí que existe es una brecha, una crisis, un malestar, una sensación informe y sin nombre concreto que señala que «esto no marcha».

11. Luc Boltanski y Ève Chiapello han desarrollado las profundas relaciones entre el capitalismo y sus críticos en su libro *El nuevo espíritu del capitalismo,* Madrid, Akal, 2002. Este concepto del «nuevo espíritu» intenta dar cuenta justamente de las relaciones dinámicas entre uno y otros, frente a las concepciones comunes que contraponen la crítica y el capitalismo o la crítica y el poder.

Y esto significa que, pese a todo, se abre una oportunidad para imaginar otra cosa. La contradicción entre la lógica de los cuidados y la lógica capitalista puede sernos útil para cuestionar la organización social de la vida. Pero hay que alejarse, como hemos señalado más arriba, de cualquier idea mistificada en torno a los cuidados, tanto en relación a su contenido como en relación a quién cuida. También hay que tener en cuenta que si el cuidado sirve para hablar de sostenibilidad de la vida, su contenido no puede quedar reducido a determinadas tareas, sino que debe permitir replantear el conjunto social: la organización de las ciudades, el trabajo, los hogares o los recursos naturales. Si los cuidados tienen que ver con lo que hace que la vida se sostenga y esta responsabilidad recae en unas pocas manos invisibles (las de mujeres en mayor posición de subalternidad), entonces debemos ir más allá: exigir una sociedad que se organice colectivamente en función de las necesidades y deseos[12] de las personas, y no en función de la búsqueda de beneficio.[13] Por eso,

---

12. No está de más insistir en que el contenido de esas «necesidades y deseos» debe ser interrogado siempre; lo que es socialmente necesario debe en todo caso ser producto de una discusión, no puede darse por supuesto.

13. En torno a estas ideas se han dado algunas iniciativas en los últimos años como la lanzada a través del concepto de «cuidadanía», destinado a cuestionar los modelos de ciudadanía que se han construido según una carta de derechos jerárquica y excluyente. Sira del Río, Amaia Pérez Orozco y Carolina Junco cuentan cómo surgió el concepto de cuidadanía, cuando un error en la placa con la que se inauguraba el centro social Casas Viejas de Sevilla, cambió el lugar de la «u» y en lugar de ciudadanía, apareció cuidadanía. Las mujeres allí presentes, cogieron el guiño al vuelo y pensaron que aquello era mucho mejor; véase «Hacia un derecho universal de cuidadanía», 2004, disponible en http://www.nodo50.org/caes/articulo.php?p=252&more=1&c=1. Precarias a la Deriva elaboró una campaña que parodiaba los eslóganes de la publicidad de IKEA: «Reordena los espacios de tu vida. NOKEA, Nueva Organización del Cuidado». Y, más tarde, la Comisión del 8 de marzo de Madrid en el año 2007 salió a la calle con el lema: «Por una reorganización social del cuidado» y el siguiente manifiesto:

Un año más miles de mujeres nos damos cita el día Internacional de la Mujer para salir a la calle en el centro de muchas ciudades. Esta celebración es para todas nosotras, tan diversas, tan diferentes, de tantos feminismos, un momento muy importante de lo común. Una ocasión para elaborar discursos, para hacernos oír, para encontrarnos, para exigir, para recordar la historia de la lucha de las mujeres, para construir conjuntamente. Profundizar sobre algunas cuestiones es hoy, en nuestro mundo de dispersión y fragmentación social, todo un reto para el movimiento feminista. La cuestión de los cuidados atraviesa nuestras vidas y buena parte de las preocupaciones sociales de los últimos tiempos. Por eso, este 8 de marzo, no queríamos dejar pasar la oportunidad: hacer de los cuidados una cuestión fundamental sobre la que tenemos sin lugar a dudas mucho que decir.

¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuidados?

Los trabajos de cuidados representan todo un conjunto de tareas cuyo objetivo es proporcionar bienestar físico y emocional a terceros (pareja, hij@s, padres y madres, amig@s, etc.) además de la atención a una misma. Satisfacer estas necesidades que todos y todas precisamos requiere un trabajo que no sólo incluye tareas materiales (como hacer la comida, la colada, limpiar), también presentan todo un componente inmaterial difícilmente cuantificable que tiene que ver con los afectos que median en estas relaciones y que se dan en la vida cotidiana. En este sentido, el trabajo de cuidados se hace imprescindible para el mantenimiento y sostenibilidad de la vida, aunque paradójicamente sea totalmente invisibilizado e infravalorado.

Los cuidados los necesitamos todas y todos y sin embargo en nuestra sociedad se ha construido la idea de que hay que tender a ser autosuficientes a costa de todo, totalmente independientes de los demás y que es ahí, en esa autonomía individual, donde reside el ideal perfecto de una vida, algo que es imposible de alcanzar.

¿Quiénes cuidan?

El 85 % de las personas que cuidan somos mujeres. ¿Por qué esta diferencia? ¿Por qué se sigue presuponiendo que somos nosotras las que nos haremos cargo de los cuidados? ¿Por qué se habla de "ayudarnos" a cuidar y no de reorganizar los cuidados? No queremos que nos ayuden, queremos que la sociedad entera ponga en el centro la necesidad de cuidar.

La actual organización del cuidado se sostiene por la división sexual del trabajo y por la perpetuación de los roles de género. Esto hace que las mujeres trabajemos dentro y fuera del hogar. Es imposible que conciliemos la vida familiar y la laboral si tenemos que seguir haciéndonos cargo de los cuidados y si además nuestros trabajos son precarios, sin condiciones ni derechos que permitan desarrollar y garanticen el cuidado en nuestras vidas.

La crisis de los cuidados:

Hasta ahora los cuidados han estado cubiertos gracias al trabajo que las mujeres han realizado en el seno de la familia tradicional y en lo privado. Hoy en día ese modelo está en crisis. La lucha feminista y algunos avances sociales han posibilitado, por una parte, la inclusión de las mujeres en el mercado laboral. Esto ha permitido la independencia económica pero ha impuesto las exigencias de un mercado laboral y unas condiciones de vida cada vez más precarizadas. En la mayoría de los casos el trabajo se ha multiplicado: el de dentro y fuera del hogar, con grandes presiones y sueldos muy bajos. Por otra parte, se ha conseguido que las mujeres puedan disponer de su vida y negar el destino impuesto como madres y cuidadoras. Esto ha favorecido positivamente que surjan otros modelos de convivencia más allá de la familia tradicional nuclear (parejas homosexuales con o sin hijos, madres solteras, hijos compartidos, parejas de hecho, grupos de amigos, etc.).

Pero esta salida de las mujeres del ámbito de lo privado, no ha sido correspondida con una entrada de los hombres en las responsabilidades domésticas y de cuidados, ni de las instituciones públicas dotando de

recursos que atiendan a la población, ni del mercado laboral reajustándose a las necesidades de las personas. Esta contradicción produce la llamada «Crisis de los cuidados»: ¿quién y cómo se hará cargo de los cuidados?

Lo que no queremos:

Que sea el mercado el que se haga cargo de los cuidados, poniendo a la venta nuevos servicios que generan una gran cantidad de beneficios. Las empresas privadas se enriquecen gracias a esta situación (asistencia a domicilio, contratas de limpieza, atención domiciliaria, residencias, etc.), y cada vez más los cuidados se financian transfiriendo fondos públicos a este sector privado.

La explotación de otras mujeres, sobre todo migrantes, que trabajan en el servicio doméstico, en atención domiciliaria, cuidando ancianos, niños, etc., sin contratos, sin papeles, sin derechos y por unos sueldos irrisorios. Mujeres que para cuidar aquí han dejado a otras mujeres en sus países de origen a cargo del trabajo en sus hogares allá, dando lugar a las llamadas «cadenas mundiales de cuidado»: cadenas de mujeres a lo largo del mundo entero que ponen de relieve el aspecto globalizado y feminizado del cuidado.

Quienes abogan porque las mujeres deberíamos dejar de trabajar para volver al hogar de nuevo, seguir manteniendo a toda costa la familia y restaurar la situación que tanto hemos peleado por cambiar.

¿Y la Ley de Dependencia?

La Ley de Dependencia nos parece que es un paso a la hora de visibilizar la necesidad de los cuidados. Sin embargo, como avance social esta ley se queda muy corta. Por un lado, las medidas que ofrece no van a suponer un cambio en la situación: la responsabilidad sigue estando en manos de las mujeres y no se cuestiona la obligatoriedad de estas tareas para ellas, lo que es básico para que se de un cambio real. Por otro lado, limita los cuidados a lo que el Estado entiende como personas «dependientes» y nosotras creemos que:

La idea de «dependencia» sólo tiene sentido si pensamos que existe realmente la «independencia», que tenemos que tender a no necesitar cuidados, que lo ideal es ser, en consonancia con el mundo capitalista, autosuficientes. Sabemos, sin embargo, que eso es inalcanzable, que los cuidados forman parte de la vida de toda persona. Por eso no podemos construir una sociedad basada en la «independencia/dependencia»: todas y todos necesitamos de cuidados. No creemos que existen personas «dependientes», sino diferentes necesidades de cuidados de todas las personas. Así, las personas que son llamadas «dependientes» se proponen a sí mismas como [In] dependientes, remarcando fuertemente esta falacia social.

Además, la ley propone «ayudar» a las personas que ya están cuidando, pero no propone reorganizar el cuidado para que ese trabajo se reparta, de tal modo que el peso del cuidado sigue recayendo sobre las mujeres que mayoritariamente son las que cuidan, es decir, no se cuestionan en ningún momento la división sexual del trabajo ni los roles de género

la crítica desde los cuidados se aleja de la exigencia del reparto de tareas en el hogar, que toma como modelo a la mujer blanca heterosexual, y que no cuestiona el contenido del cuidado y sus relaciones. Quizás en un futuro podamos encontrar una palabra más adecuada y con menos carga simbólica que la de «cuidado» para dar cuenta de estas dimensiones.

Efectivamente, la reivindicación en torno al cuidado puede convertirse en una crítica profunda a la organización de la vida en su totalidad, que no parte tanto de una formulación ideológica como de la experiencia cotidiana (en la que vuelven a saltar chispas entre las dos lógicas enfrentadas): frente a las formas actuales de explotación del trabajo y la precariedad, la expropiación de los recursos naturales y la privatización de lo público, la gestión de la salud, el diseño con fines especulativos de las ciudades, el heteropatriarcado como sistema que niega la diversidad sexual y de género, el racismo como forma de dominio y control sobre la vida y el recorte de derechos y libertades civiles. Pero también puede servir para afirmar la interdependencia como la dimensión ontológica colectiva negada de

---

¿Qué proponemos?

UNA NUEVA REORGANIZACIÓN SOCIAL DEL CUIDADO, donde:

- Los hombres tomen su parte de responsabilidad y dejen por fin de ser beneficiarios privilegiados de este trabajo y pasen a ser parte activa de este trabajo necesario.
- No seamos nosotras las que nos adaptemos a las exigencias del mercado capitalista conciliando dobles o múltiples jornadas y sin derechos ni garantías sociales y laborales mínimas.
- Debe ser la sociedad en su conjunto (instituciones, empresas, Estado) la que se organice teniendo en cuenta las necesidades y exigencias de la vida, esto es, del cuidado.
- Por eso hablamos de crear nuevos derechos de la sociedad del cuidado, DERECHOS DE CUIDADANÍA, para una sociedad que pone el cuidado en el centro y se organiza en función de estas necesidades vitales.
- Por último pensamos que somos nosotras, las mujeres, las que como expertas cuidadoras y cuidadas tenemos mucho que decir: nuestros saberes y nuestras reivindicaciones son imprescindibles, al igual que los de las personas con diversidad funcional. Desde EL MOVIMIENTO FEMINISTA tenemos que construir esas voces, esas prácticas y discursos, que pongan en primer plano nuestras exigencias de reorganización social y la necesidad de pensar con y sobre esos nuevos derechos de la sociedad del cuidado, los DERECHOS DE CUIDADANÍA, que proponen desplazar la lógica del beneficio de nuestras sociedad capitalista hacia una lógica del cuidado y del bienestar de todas las personas.

la existencia. Por una parte, abrir la posibilidad de crítica y cambio elaborando nuevos sentidos de lo que nos rodea; por otra, rastrear y recuperar lo que de algún modo ya tenemos.

Pese a que el malestar generado en torno a una vida que se hace invivible afecta a todas las personas (pues es indiferente a los sujetos en su lógica, aunque diferida en las relaciones de poder que se articulan en su seno), sin embargo, apenas logramos identificarlo o nombrarlo como parte de la experiencia colectiva; menos comprender por qué funciona como lo hace; lo único que sabemos es que «eso, tal y como está dispuesto, no lo queremos». Es cierto que la enorme diversidad de los efectos de esta lógica hace imposible volver a pensar en términos de un sujeto único, como hemos comentado a lo largo de estas páginas. Pero, ¿significa eso que debemos renunciar a construir una voz común que hable de estas experiencias? Creemos que no.

En un momento en el que la dinámica impuesta corre veloz en una realidad que exige que aceleremos el paso y nos distanciemos unos de otros, ¿cómo pararnos y reelaborar lo que nos une o nos puede unir frente al poder de individualización de la vida? ¿Cómo crear sentidos comunes desde la dispersión? Cuando producir diferencia es un ejercicio del poder (que la banaliza, asimila, mercantiliza o devuelve bajo la forma imperativa «sed diferentes»), la diferencia se convierte en indiferencia, sin capacidad política en sí misma. La resistencia entonces no puede pasar solamente por afirmar las diferencias, sino también por lo que nos conecta con otros (y solamente a partir de lo cual vuelve a tener sentido ser diferentes).[14] El reto es construir lugares comunes, imaginarios y nombres que expresen situaciones compartidas, sin abandonar la complejidad, la singularidad y la multiplicidad existentes. No se trata de construir una nueva unidad que anule las diferencias, despeje interrogantes o cierre de manera definitiva el sentido de la realidad. Al contrario: se trata de escuchar y potenciar lo que hay en cada vida atomizada que consigue hacer resonar y vibrar lo común; se trata de desafiar la lógica del individualismo y de la separación dándole un nuevo sentido a nuestra experiencia; se trata de elaborar problemas conjuntamente.

Como decíamos al inicio de este libro, no dudamos de las aportaciones de los feminismos para pensar la política hoy. La mirada micropolítica permite rescatar la importancia de los lazos invisibles que entrelazan la vida, pero sin olvidar cuestionar el tipo de

14. La afirmación de que «El mundo es uno» de Badiou, lo Uno como lo que posibilita la individuación de Virno o la interdependencia son formas de nombrar esto que nos une y que es hoy atacado por el capital.

relaciones de poder afianzadas con ellos. La interdependencia no está ligada a un contenido predeterminado, pero sí nos señala la forma abierta de un vínculo común por construir. Los feminismos nos invitan a no subestimar y profundizar en las conexiones entre poder y subjetividad, abriéndonos a la incertidumbre y la ambivalencia, recordando la imposibilidad de decirlo todo: nos advierten de manera contundente frente a los totalitarismos. Nos proponen el hacer de la diferencia, el detalle y lo cotidiano, pero sin renunciar a construir un común liberador: nos empujan a la conexión, la apertura y la ruptura de las identidades. De este modo, se convierten en lugares privilegiados para la crítica actual, siempre y cuando sean capaces de conectar con procesos globales que van desde la economía, al racismo o el heterosexismo, articulándose entre sí, y tomen en serio la importancia de los nuevos sujetos que emergen desde los márgenes. Y finalmente nos interpelan para repensar nuestros presupuestos a partir de la escucha, la indagación y la elaboración conjunta. Los sentidos comunes no son solo algo a construir por un sujeto único o múltiple, sino un lugar del que partir, algo a rastrear, lo que de algún modo ya está presente en la realidad, y que, por eso mismo, desborda definitivamente los márgenes que circunscriben todo sujeto. Queda abierta la pregunta de en qué medida la política que se puede con un sujeto que «ya no es uno» es una política de la diferencia o, por el contrario, la búsqueda perseverante en la experiencia de nuevos sentidos comunes.

Anexos

Anexo I. Listado de grupos feministas y queer desde la década de los ochenta en el Estado español y en las redes internacionales mencionados en el libro.[1]

Colectivos Trans

AET-Transexualia (1987)
Asociación de Identidad de Género de Granada (1992)
Colectivo de Transexuales de Cataluña (1993): http://www.transsexualitat.org/Pnuke/index.php
Asociación Transexual de Valencia (1994)
Soy como Soy (Gijón, 1997)
Trans Galiza (1998)
La Acera del Frente: http://aceradelfrente.blogspot.com/
Guerrilla Travolaca: http://guerrilla-travolaka.blogspot.com/
El hombre transexual (2006): http://www.elhombretransexual.es/
Red Internacional por la Despatologización Trans: http://www.stp2012.info/

Colectivos de lesbianas, *queer* y LGTB

Colectivo de Lesbianas Feministas de Madrid (1981)
Grupo de Lesbianas Feministas de Barcelona (1986)
Colectivo de Lesbianas de Euskadi (1986)

1. Sólo aparecen aquéllos relacionados con el texto y no se tienen en cuenta todos los proyectos y colectivos que han sido creados recientemente y que excederían a las pretensiones de este listado.

Red Amazonas (1986)
Grupo Lesbos (1994)
LSD (Lesbianas Sin Duda) (1993): http://www.hartza.com/lsd/:
Comissió de lesbianes de L'Eix-Violeta (Barcelona)
La Radical Gai
La Eskina (Rincón) de Safo (2000): http://www.nodo50.org/elrincondesafo/
Las Gudus
Medeak (2005): http://medeak.blogspot.com/
Maribolheras Precarias (2006): http://maribolheras.blog.com/
Ningún Lugar (2005): http://ningunlugar-espaicultural.blogspot.com/
Ex Dones (2007): http://www.exdones.blogspot.com/
Post OP: http://postporno.blogspot.com
Asamblea Stonewall (2005): http://blog.sindominio.net/blog/asamblea_queer_bcn/asamblea_stonewall
Zona de Intesitat del Colectiu Lambda en Valencia: http://www.lambdavalencia.org/es/index.php?id=&pg=14&cat=&sub=&nombre=
Retóricas de Género — GTQ (2003): http://www.sindominio.net/karakola/antigua_casa/retoricas.htm
RQTR (Rosa que te quiero Rosa o Erre que te Erre) (1994): http://www.rqtr.org/
Colectivo de gais y lesbianas de Burgos
Grupo de Lesbianas de Baleares
Towanda (Aragón): http://www.towanda.es/
Sin Vergüenza (Cataluña y Valencia)
UAM Entiende (Madrid, Universidad Autónoma): http://uamentiende. 100webspace.net/
Migrantes Transgresorxs

Grupos de apoyo de los derechos de las trabajadoras del sexo

Hetaira (Madrid, 1995): http://www.colectivohetaira.org/
Licit (Línea de Investigación y Cooperación con Inmigrantes Trabajadoras Sexuales) (Barcelona, 2000).
Genera (Barcelona): http://www.genera.org.es/
CATS (Comité de Apoyo a las Trabajdoras del Sexo): http://www.asociacioncats.org/home.php

- Redes fuera de las fronteras del Estado español en las que participan los grupos de trabajadoras del sexo del Estado español y otros referentes extranjeros:

International Committee on the Rights of Sex Workers in Europe (2002): http://www.sexworkeurope.org/
Le Network of Sex Work Projects (1991): http://www.nswp.org/
Cabiria (Lyon): http://pagesperso-orange.fr/cabiria/daphne/daphne_part_esp.html
Femmes Publiques (Francia): http://www.agirprostitution.lautre.net/rubrique.php3?id_rubrique=32
The Internacional Sex Worker Union (Gran Bretaña)
El Hilo Rojo (Holanda, 1985): http://www.rodedraad.nl/
Doña Carmen (Alemania): http://www.donacarmen.de/
Hydra (Organización autónoma para prostitutas, 1980, Alemania): http://www.hydra-ev.org/

Grupos de apoyo a la organización de las trabajadoras domésticas

Asociación de Trabajadoras del Hogar de Bizkaia–ELE (1986): http://www.ath-ele.com/
Asociación de Trabajadoras del Hogar de Valladolid
Asociación de Trabajadoras del Hogar de Granada
Asociación de Traballadoras Do Fogar Xiara de Galicia
Sedoac
Territorio Doméstico

Cyberfeminismos / nuevas tecnologías / arte y política

Guerrilla Girls (1985): http://www.guerrillagirls.com/
VNS Matriz (1991): http://lx.sysx.org/vnsmatrix.html
Drag Magic: http://www.dracmagic.com/
Herstory: http://www.nodo50.org/herstory/inicio.html
Envideas (2005): http://www.sindominio.net/karakola/spip.php?rubrique21
Girlswholikeporno (2003): www.girlwholikeporno.com
Radio Paca: http://69.89.22.143/~radiopac/blog/
Radio Chévere (programa de radio realizado por mujeres presas, Barcelona, 2007): http://radiochevere.org/
Mujeres en Red: http://www.mujeresenred.net/
Les Penélopes: http://www.penelopes.org/Espagnol/

Espacios autónomos de / por / para mujeres y del movimiento feminista

La Eskalera Karakola (Madrid, 1996): www.sindominio.net/karakola
Mambo (Barcelona, 2005): http://mambo.pimienta.org/
Rincón de Safo (Antes «La Esquina de Safo», Madrid, 2001): http://www.nodo50.org/elrincondesafo/
Ca La Dona (Barcelona): http://www.caladona.org/index.php
Local del Movimiento Feminista de Madrid (C/ Barquillo, Madrid)
Ca La Dona (Valencia): http://www.casadeladona.net/

Grupos de mujeres antimilitaristas

Mujeres del MOC (grupos en todo el Estado español)
Cazaslargas (Madrid)
Grupo Adrianes (Valencia)
Mujeres de Negro (a lo largo de los noventa aparecen grupos en todo el Estado: Barcelona, Bilbao, Cantabria, Castellón, Madrid, Málaga, Palma de Mallorca, Sevilla y Valencia)
Grupo antimilitarista Adrianes (Valencia)
Dones per Dones

Colectivos autónomos y de barrios

Colectivo Ligadura (Madrid, 1987)
Dones Esmussades (Valencia)
Ruda (Zaragoza, 1992)
Les Tenses (Barcelona, 1997)
Patxamama (Vinculado al centro social la Kasika de Móstoles, Madrid, 1997)
Anacondas Subversivas (Madrid, 1997)
Las Ovárikas (Barcelona)
Las UEP (Unidas y Enemigas del Patriarcado)
Las Chalás (Barcelona)
Las Meigas (Madrid)
Las Tejedoras (Madrid).
Grupo de Mujeres de La Prospe (Madrid)
Grupo de Mujeres de la Casa de la Moneda (Madrid)
Asociación Genera (Madrid)
Lilas (Madrid)
Asamblea Feminista Lilith (Sevilla)

Grupos precariedad / ciudades globales / migración

Precarias a la Deriva (2002): http://www.sindominio.net/karakola/antigua_casa/precarias.htm
Mujeres Urbanistas (1996): http://guiagenero.mzc.org.es/GuiaGeneroCache/Pagina_Decisiones_000066.html
Xarxa de Dones Inmigradas (Cataluña, 2005): http://www.donesyemanja.org/xarxadones.html
Yemanyá (Asociación de Dones Inmigradas, Cataluña, 1990): http://www.donesyemanja.org/castellano.html
E' Waiso Ipola. Asociació de Dones Guineanes (Cataluña, 1991): http://www.waisoipola.org
Asociación Por Derecho Propio. Asociación de (Mujeres Latinoamericanas, Cataluña): http://porderechopropio.blogspot.com/
IBN Batuta (Cataluña): http://www.ascib.org/

Grupos vinculados a la coordinadora de organizaciones feministas[2]

Dones i Treball
Grupo editorial Andaina (Galicia)
Asamblea de Mujeres de Bizkaia
Asamblea de Mujeres de Álava
Asamblea de Mujeres de Granada
Asamblea Feminista de Madrid
Biblioteca de Mujeres
Mujeres y teología
Xarxa Feminista
Mujeres Jóvenes
Forum de Política Feminista
Marcha Mundial de Mujeres
Asamblea de Mujeres Yierbabuena de Córdoba

Redes y referentes internacionales

Next Genderation (Europa, 1998): http://www.nextgenderation.net
Act Up- París: http://www.actupparis.org/
Act Up -Nueva York (1987): http://www.actupny.org/
Queer Nation (New York, 1990)
Punto di Partenza (Italia)
Respect (Berlín, 1998): http://www.respect-netz.de/index.html
Scovegno (Italia)

---

2. Sólo se nombran los que aparecen en el libro de manera directa o indirecta a través de otros espacios.

Sexyshock (Italia, 2001): http://isole.ecn.org/sexyshock/
Aswat (Israel- Palestina): http://www.aswatgroup.org/arabic/
Les Putes (Francia): http://www.lesputes.org/
Femmes Publiques (Francia, 2002): http://www.agirprostitution.lautre.net/
Mujeres Públicas (Argentina, 2003): http://www.mujerespublicas.com.ar/
Mujeres Creando (Bolivia): http://www.mujerescreando.org/

Anexo II. Listado de revistas-fanzines feministas y *queer*

- *Alexandra Kollonatai*, Asamblea de Mujeres de la Universidad Complutense
- *Amaranta*, Asamblea Feminista de Madrid
- *Andaina. Revista galega de pensamiento feminista,* Grupo de mujeres de Andaina
- *Arco iris*, Grupo de Lesbianas de Baleares
- *Bollus Vivendi*, Eskina de Safo
- *De un plumazo*, La Radical Gai
- *Desde Nuestra Acera*, Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid.
- *La Kampeadora*, Colectivo de Gais y Lesbianas de Burgos
- *Laberint*, Red Amazonas
- *Mujeres Preokupando*, Colectivos de mujeres autónomas
- *Nosotras Que Nos Queremos Tanto*, Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid.
- *Non-Grata*, LSD
- *Mujeres Preokupando*, Colectivos de mujeres autónomas.
- *Sorgiñak*, Colectivo de Feministas Lesbianas de Bizkaia
- *Tribades*, Grupo de Lesbianas Feministas de Barcelona

Índice de imágenes

Capítulo Primero. Autonomía

(P. 95) *Mujeres Preokupando*, núm. 2 (Fuente: Archivo personal).
(P. 98) Cartel Mambo (Fuente: Mambo).
(P. 102) Plantilla elaborada por el colectivo feminista LILAS (Fuente: Archivo de la autora).
(P. 104) Pancarta en apoyo al centro de planificación «Los Naranjos» de la Asamblea de Mujeres de Granada, 1983 (Foto: Asamblea de Mujeres de Granada).
(P. 115) Pancarta de La Eskalera Karakola, 8 de marzo de 2002: «Hagamos de nuestras sexualidades, saberes y afectos un desorden global» (Foto: Sarah Brake).
(P. 121) Acción en el ayuntamiento contra el desalojo de La Eskalera Karakola, 2004 (Foto: Archivo La Eskalera Karakola).

Collage Capítulo Primero

Página 125

1. Coordinadora de Grupos Feministas de Euskadi, Bilbao, 1982. Cartel 88×63 cm. Color (Fuente: Centro de Documentación de Mujeres / Emakumeen Dokumentazio Zentroa).
2. Mujeres en La Eskalera Karakola, 1999 (Archivo: La Eskalera Karakola).
3. Bar de La Eskalera Karakola, 2005 (Foto: María Arranz).
4. Asamblea de Mujeres de Bizkaia, Bilbao, 198? Cartel. 63×43 cm. Monocolor (Fuente: Centro de Documentación de Mujeres / Emakumeen Dokumentazio Zentroa).
5. Campo de trabajo de La Eskalera Karakola, 1999 (Foto: La Eskalera Karakola).
6. Grupo de Mujeres de la Escuela Popular de Prosperidad (Fuente: Archivo Eskalera Karakola).
7. Bar de La Eskalera Karakola, 2005 (Foto: María Arranz).

Página 126

1. Dossier de Les Tenses (Fuente: Archivo Les Tenses).
2. Algunas mujeres de Les Tenses (Foto: Les Tenses).

Página 127

Capítulo Segundo. Genealogía de las diferencias

(P. 145) Cartel del Col·lectiu de Lesbianas, 1977 (Fuente: Revista *Laberint*, Archivo de la Biblioteca de Ca la Dona).
(P. 149) Portada de la revista *Laberint*, núm. 1 (Fuente: Archivo de la Biblioteca de Ca la Dona).
(P. 151) Portada de la revista *Desde Nuestra Acera*, núm. 3 (Fuente: Archivo Local del Movimiento Feminista de Madrid, Barquillo).
(P. 155) Cartel de las Jornadas Feministas contra la Violencia Machista, Santiago de Compostela, 1988 (Fuente: Archivo La Eskalera Karakola).
(P. 166) Cartel de las Jornadas sobre Lesbianismo, Coordinadora de Organizaciones Feministas del Estado español, Madrid, 1988. Cartel 50×69 cm. Color (Fuente: Centro de Documentación de Mujeres / Emakumeen Dokumentazio Zentroa).
(P. 171) Manifestación de las Trabajadoras del Sexo, Barcelona, 2003 (Foto: Juana Ramos).
(P. 182) Portada de la revista *Non Grata*, núm. 2 (Fuente: Archivo LSD).
(P. 206) Women in Black, Belgrado. Acciones durante la guerra (Fotos: Biljana Rakocevic. Fuente: Mujeres de Negro de Belgrado, http://www.zeneucrnom.org).
(P. 210) Women in Black, Belgrado. Acciones durante la guerra (Fotos: Biljana Rakocevic. Fuente: *Idem*).
(P. 212) Presentación del Queeruption de Tel Aviv en Barcelona, 2006 (Fuente: Archivo Asamblea *Queer* de Barcelona, http://blog.sindominio.net/blog/asamblea_queer_bcn).

Collage Capítulo Segundo

Página 227

1. Cartel de La Radical Gai (Fuente: Archivo LSD).
2. Acción Act Up Nueva York, 2004 (Fuente: Act Up).
3. Revista *Bollus Vivendi*, núm. 3 (Fuente: Archivo La Eskalera Karakola).
4. Conferencia Internacional sobre el sida en San Francisco, Act Up Nueva York, 1990 (Foto: Rex Wockner. Fuente: http://wockner.blogspot.com/2007/03/analog-act-up-memories.html).
5. Cartel de la campaña de visibilidad de RQTR (Fuente: Archivo RQTR).

Página 228

1. Acto contra la discriminación en la UCM. Besada. Principios de la década de 1990 (Foto: Archivo privado de Elena Vergara).

Página 229

Capítulo Tercero. Mapas de la globalización

(P. 272) Cartel de las Guerrilla Girls criticando la institución artística, 1998 (Fuente: http://www.guerrillagirls.com/).
(P. 278). Trabajo de Mujeres Públicas (Fuente: http://www.mujerespublicas.com.ar/).
(P. 280) Díptico de la Comisión 8 de marzo Madrid, 2007: «Por una reorganización social del cuidado» (Fuente: Archivo del Local del Movimiento Feminista de Madrid, Barquillo).
(P. 284) Asociación de Trabajadoras de Hogar, Asamblea de Mujeres de Bizkaia, Mujeres Libres, Erizan, CNT, LAB, Esk-Cuis, Secretaría Confederal de la Mujer de CCOO, Bilbao, 199?. Cartel: 48x65 cm. Color (Fuente: Centro de Documentación de Mujeres / Emakumeen Dokumentazio Zentroa).
(P. 291) Trabajo de Mujeres Públicas (Fuente: http://www.mujerespublicas.com.ar/).
(P. 293) Cartel Taller Cuidados Globalizados. Precarias a la Deriva, 2004 (Fuente: Archivo Eskalera Karakola).

Collage Capítulo Tercero

Página 299

1. Manifestación Foro Social de París, 2003: «ActUp: Sida= La otra guerra» (Foto: Sandrine Muscarella).
2. Cartel contra la construcción de la carretera M-11 en Claremont Road, 1993-1994. (Foto: Urban 75, www.urban75.com).
3. Cartel contra la construcción de la carretera M- 11 en Claremont Road, 1993-1994 (Foto: *Idem*).
4. Cartel del Foro Social de Florencia, 2002.
5. Mujeres de NextGenderation toman la palabra con paraguas rosas como señal de protesta en la Asamblea general por los derechos de las mujeres, Foro Social de París, 2003 (Foto: Sarah Brake).
6. Manifestación Foro Social Europeo, Florencia, 2002 (Foto: Juana Ramos).
7. Manifestación Foro Social Europeo, París, 2003. *Pink Block* (Foto: Sandrine Muscarella).
8. Manifestación Foro Social de París, 2003: «Coordinadora Nacional de Sin Papeles» (Foto: Sandrine Muscarella).

Página 300

1. Trabajo de Mujeres Públicas (Fuente: http://www.mujerespublicas.com.ar/)

Página 301

Imagen de inicio y final de libro

Bibliografía

Abril, Mª Victoria y Miranda, Mª Jesús, *La liberación posible*, Madrid, Akal, 1978.

Aguado, Ana María y Capel R., *Textos para la historia de las mujeres en España*, Madrid, Cátedra, 1994.

Aguado, Anna (ed.), *Mujeres, Regulación de conflictos sociales y cultura de la paz*, Valencia, Universitat de València, 1999.

Agustín Puerta, Mercedes, *Feminismo: identidad personal y lucha colectiva (Análisis del movimiento feminista español en los años 1975 a 1985),* Granada, Universidad de Granada, 2003.

Alberdi, Inés; Escario, Pilar; y López-Accoto, A. (eds.), *Lo personal es político. El Movimiento Feminista en la transición*, Madrid, Instituto de la Mujer, 1996.

Althusser, Louis, «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», en Zizek, Slavoj (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Amorós, Celia, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad,* Madrid, Cátedra, 1997.

______ *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991.

Andrijasevica, R. y Bracke S., «Venir à la connaissance, venir à la politique: réflexion sur des pratiques féministes du réseau NextGENDERation», *Multitudes (féminismes, queer, multitudes),* núm. 12, 2002, pp. 81-88 (en inglés en: http://nextgenderation.let.uu.nl).

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands / La Frontera,* San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987.

Badiou, Alain, *La filosofía, otra vez*, Madrid, Errata Naturae, 2010.

Baeza, P. y Orozco, A. P., «Notas críticas a la nueva Ley de Dependencia», *Éxodo*, núm. 87, pp. 17- 23.

Baeza, P. y Orozco, A. P., «Sobre igualdad, dependencia y otros cuentos», disponible en http://www.cgt.org.es/IMG/pdf/Bole-106.pdf

Barret, Michell y Phillips, A. (comp.), *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 2002.

Beavouir, Simone, *El segundo sexo*, Argentina, Siglo XXI, 1982 [1949].

Beck-Gernsheim, Elisabeth; Butler, Judith y Puigvert, Lidia, *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona, El Roure, 2002.

Benasayag, Miguel y Sztulwark, Diego, *Política y situación. De la potencia al contrapoder*, Buenos Aires, Ediciones De mano a mano, 2000.

Benhabib, Seyla y Cornella, Drucilla, *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Valencia, Alfons el Magnánim, 1990.

Benhabib, Seyla; Butler Judith; Cornell, D. y Fraser, Nancy (eds.), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Nueva York, Routhledge, 1995.

Bhavnani, Kum- Kum (ed.), *Feminism and «Race»*, Oxford University Press, 2001.

Bifo, Franco Bernardi, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

Blanco, Paloma; Carrillo, Jesús; Claromonte, Jordi; Expósito, Marcelo (eds.), *Modos de hacer. Arte crítico, esfera pública y acción directa*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2001

Bocheti, Alessandra, *Lo que quiere una mujer; Historia, política, teoría. 1981- 1995*, Valencia, Universidad de Valencia, 1996. Introducción y traducción de Maite Larrauri.

Boltanski, Luc y Chiapello, Eve, *El nuevo espíritu del capitalismo,* Madrid, Akal, 2002.

Borderías, Cristina; Carrasco, Cristina y Alemany, Carme (eds.), *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*, Barcelona, Icaria, 1994.

Bracke, Sarah, «Different worlds possible: feminist yearnings for shared futures», *NextGenderation Network,* www.nextgenderation.net/, 2003.

Brah, Avtar, *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2011.

Braidotti, Rosi, *Sujetos Nómades,* Buenos Aires, Paidós, 2000.

______ *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005 [2002].

______ *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada,* Barcelona, Gedisa, 2004.

Braidotti, Rosi y Butler, Judith, «El feminismo con cualquier otro

nombre. Judith Butler entrevista a Rosi Braidotti», *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade,* Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 69-106 (la entrevista es de 1997).

______ «Europa nos hace soñar», 2008; Transalate.eipcp.net: http://translate.eipcp.net/strands/02/andrijasevicbraidotti-strands01en?lid=andrijasevicbraidotti-strands01es

Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad,* Barcelona, Paidós, 2001 [1990].

______ *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»,* Buenos Aires, Paidós, 2002 [1993].

______ «El marxismo y lo meramente cultural» en *New Left Review*, núm. 2, Madrid, Akal, 2000, pp. 109-121.

______ *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001.

______ «El deseo como filosofía», entrevista a Judith Butler por Regina Michalik, publicado en Lola Press, 2001; http://www.lolapress.org/elec2/artspanish/butl_s.htm

______ «Críticamente subversiva», en Rafael M. Mérida Jiménez (ed.), *Sexualidades transgresoras*, Barcelona, Icaria, 2002.

______ *Lenguaje, poder e identidad,* Madrid, Síntesis, 2004.

Butler, Judith y Scott, Joan (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routlegde, 1991.

Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Zizek, Salvoj, *Contingencia, hegemonía y universalidad*, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Caixeta, L.; Monteros, S.; Rodríguez Gutiérrez E.; Tate, S. y Vega, C., *Mujeres, hogares y fronteras. Derechos de las mujeres inmigrantes y conciliación,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

Calderón M. y Osborne, Raquel, *Mujer, sexo y poder. Aspectos del debate feminista en torno a la sexualidad*, Madrid, Movimiento Feminista de Madrid y Mujer y Poder, Instituto de Filosofía y Mov., CSIC, 1994.

Campillo, Neus, «Ontología y diferencia de los sexos» en Tubert, Silvia (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos y de un concepto,* Valencia, Universidad de Valencia, 2003, pp. 83-122.

Carrasco, Cristina, «La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?», *Mientras Tanto*, núm. 82, Barcelona, 2001.

Carrasco, Cristina y Amoroso, María Inés; Bosch, Anna; Fernández, Hortensia; Moreno, Neus *et al.* (Grupo Donnes y Treballs), *Malabaristas de la vida. Mujeres, tiempos y trabajos,* Barcelona, Icaria, 2003.

Carrillo, Jesús; Estella, Ignacio; García, Lidia (eds.), *Desacuerdos. Sobre arte, política y esfera pública en el Estado españo,* Arteleku, UNIA (arteypensamiento), MACBA, Barcelona, 2005.

Casado, Elena, «A vueltas con el sujeto del feminismo», *Política y Sociedad,* núm. 30, 1999, pp. 73-92.

______ «La emergencia del género y su resignificación en tiempos de lo "post"», *Foro Interno: Anuario de teoría política*, núm. 3, 2003, pp. 41-66.

Castells, Manuel, *La era de la Información. Economía, sociedad y cultura. La Sociedad Red,* México DF, Siglo XXI, vol. I, 2002.

Chodorow, Nancy, *El poder de los sentimientos*, Buenos Aires, Paidós, 2003 [1999].

Colectivo Situaciones, «Apuntes sobre las redes» en *Universidad Trashumante*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2004.

Copjec, Joan, *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia,* Buenos Aires, Paidós, 2006.

Córdoba, David; Sáez, Javier y Vidarte, Paco (ed.), *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Madrid, Egales, 2005.

Corsani, Antonella, «Políticas de saberes situados. Emanciparse de la epistemología de la conomía política y de su crítica» en Laboratorio Feminista (ed.), *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo y consumo,* Madrid, Tierradenadie, 2006.

Dalla Costa, Mariarosa, «La sostenibilidad de la reproducción: de las luchas por la renta a la salvaguardia de la vida» en Laboratorio Feminista (ed.), *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo y consumo,* Madrid, Tierra de Nadie, 2006.

______ *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*, Madrid, Akal, 2009.

Dalla Costa, Mariarosa y James, S., *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. Madrid, Siglo XXI, 1975.

Dalton, R. y Manfred, K., (eds.), *Los nuevos movimientos sociales*, Valencia, Edicions Alfóns el Magnánim, 1992.

Davis, Angela Y., *Mujeres, raza y clase,* Madrid, Akal, 2005 [1981].

Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995 [1990].

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia,* Barcelona, Paidós, 1998 [1972].

Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Diálogos,* Valencia, 2004 [1977].

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2000 [1980].

Delphy, Christine, *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*, Barcelona, La Sal, 1985.

De Miguel, A., «El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación: el caso de la violencia contra las mujeres», *Revista Internacional de Sociología*, núm. 35, mayo, 2003, pp. 127-150.

Díaz Sánchez, Pilar y Domínguez Prats, Pilar, *Las mujeres en la historia de España. Bibliografía comentada*, Madrid, Instituto de la Mujer, 1988.

Dio Bleichmar, E., *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer*, Barcelona, 1997.

Dolores, Juliano, *La prostitución: el espejo oscuro,* Barcelona, Icaria, 2002.

Duby, Georges y Perrot, Michelle, *Historia de las mujeres. El siglo XX*, Madrid, Taurus, 1993.

Durán, Mª Ángeles, *Dominación, sexo y cambio social*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1977.

Dworkin, Andrea, *Pornography: Men Possessing Women*, New York, Perigee, 1981.

Eisenstein, Zillah, *Patriarcado, capitalismo y feminismo socialista*, Siglo XXI. México, 1980.

Ema López, José Enrique, «Posthumanismo, materialismo y subjetividad», *Política y Sociedad*, núm. 45, 2008, pp. 123-137.

Espai en blanc, *La sociedad terapeútica*, núm. 3-4, 2007.

Esteba, Gustavo, «Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad», en Miguel Bartolomé y Alicia Barrabas (coord.), *Autonomías étnicas vs. Estados nacionales,* México, CONACULTA/INAH, 1997.

Evans, Mary, *Introducción al Pensamiento Feminista Contemporáneo*, Madrid, Minerva Ediciones, 1998.

Falcón, Lidia, *Mujer y poder político. Fundamentos de la crisis de objetivos e ideología del Movimiento Feminista,* Madrid, Vindicación Feminista Publicaciones, 1992.

Fernández Durán, Ramón, *La explosión del desorden. La metrópoli como espacio de la crisis global,* Fundamentos, Madrid, 1993.

______ *Contra la Europa del Capital*, Madrid, Talasa, 1996

______ *La Quiebra del Capitalismo Global: 2000-2030. Preparándonos para el comienzo del colapso de la Civilización Industrial,* Virus Editorial / Libros en Acción / Baladre, 2011.

______ *El Antropoceno. La expansión del capitalismo global choca con la Biosfera,* Virus Editorial / Libros en Acción, 2011

Fernández Durán, Ramón; Extezarreta, M.; Sanz, M., *Globalización capitalista. Luchas y resistencias.* Barcelona, Virus, 2004.

Fernández-Savater, Amador; Malo de Molina, Marta; Pérez Colina, Marisa; Sánchez Cedillo, Raúl, «Ingredientes para una onda global» en *Desacuerdos 2*, Arteleku, Museu d'Art Contemporani de Barcelona y UNIA (arte y pensamiento), 2005.

Firestone, Sulamith, *La dialéctica del sexo*, Barcelona, Kairós, 1976.

Flax, Jane, *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Valencia, Cátedra, 1995.

Fraser, Nancy, «Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler» en *New Left Review*, núm. 2, 2000.

Folguera, Pilar (comp.), *El feminismo en España: dos siglos de historia*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1988.

Foucault, Michel (1966), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas,* Madrid, Siglo XXI, 2006 [1968].

______ *Vigilar y castigar*, Madrid: Siglo XXI, 2000 [1975].

______ *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, vol. I, 1987 [1976].

______ «Sexo, poder y gobierno de la identidad», 1981; accesible en www.hartza.com/fuckault.htm

______ *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991.

______ «La gubernamentalidad» en *Estética, ética y hermeneútica. Obras completas III,* Barcelona, Paidós, 1999, pp. 175-198. Introducción, traducción y edición de Ángel Gabilondo.

______ *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 2000.

Friedan, Betty, *La mística de la feminidad,* Madrid, Júcar, 1974. Gabriel, Giorigi y Rodríguez, Fermín (comps.), *Ensayos de biopolítica. Excesos de vid*a, Buenos Aires, Paidós, 2007.

Galcerán Huguet, Montserrat, «Producción y reproducción en Marx» en Laboratorio Feminista (ed.), *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo y consumo,* Madrid, Tierradenadie, 2006.

______ «Universales situados», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura,* núm. 73-74, 2006, pp. 35-44.

Garaizábal, Cristina, «Sexualidad. Una asignatura pendiente», *Nosotras que nos queremos tanto,* núm. 8, 1992.

______ «Apuntes desde el feminismo» en Laboratorio Feminista (ed.), *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo y consumo*, Madrid, Tierradenadie, 2006.

Garaizábal, Cristina y Briz, Mamen (coords), *La prostitución a debate. Por los derechos de las prostitutas,* Madrid, Talasa, 2007.

Garcés, Marina, *En las prisiones de lo posible*, Barcelona, Bellaterra, 2002.

______ «Qué podemos. De la conciencia a la encarnación en el pensamiento crítico actual», 2008, accesible en http://eipcp.net/transversal/0808/garces/es.

García Selgas, F. y Monleón, J. B., *Retos de la postmodernidad. Ciencias sociales y humanas*, Madrid, Trotta, 1999.

Gil, Silvia L., «Apuntes feministas desde y más allá de los centros sociales okupados» en ULEX (Universidad Libre Experimental) (ed.), *Autonomía y metrópolis. Del movimiento okupa a los centros sociales de segunda generación,* Málaga, Diputación Provincial de Málaga, 2008 [2005], pp. 31-40.

______ «Reflexiones sobre la institucionalización del feminismo», *Libre Pensamiento*, núm. 58, 2008, pp. 16-25.

González, A. y López, A., *Los orígenes del feminismo en España,* Madrid, ZYX, 1980.

GTQ, Romero, Carmen; García Dauder, Silvia y Bargueiras Martínez, Carlos (ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2005.

Guattari, Félix y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2006.

Hamm, Marion, «Reclaim The Street. Protestas locales y espacio local», *Republicart*, 2002; accesible http://www.republicart.net/disc/hybridresistance/hamm01_es.htm

Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinvención de la naturaleza*, Valencia, Universidad de Valencia, 1995 [1991].

Harding, Sandra, *The Science Question in Feminism*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1986.

______ *Is Science Multicultural? Poscolonialisms, Feminisms and Epistemologies*, Indiana University Press, Bloomington, 1998.

Hardt, Michael, «Trabajo afectivo», 1999; disponible en: http://aleph-arts.org/pens/trabajoafectivo.html

Harrison, J., Seccombe, W., Gardiner, J., *El ama de casa bajo el capitalismo,* Barcelona, Anagrama, 1975.

Hartmann, Heidi, «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», en Eisenstein, Zillah R., *Patriarcado feminista y feminismo socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

Hochschild, Arlie Russell, «Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional» en Giddens, Anthony y Hutton, Hill (eds.), *En el límite: La vida en el capitalismo global,* Tusquets, 2001, pp. 187-208.

Izquierdo, Mª Jesús, *El malestar en la desigualdad*, Madrid, Cátedra, 1998.

______ «Del sexismo y la mercantilización del cuidado a su socialización: Hacia una política democrática del cuidado», Congreso *Cuidar Cuesta: costes y beneficios del cuidado*, SARE, 2003.

Klein, Naomi, *No logo. El poder de las marcas*, Barcelona, Paidós, 2002.

La Eskalera Karakola, *Dossier,* 1997, inédito.

______ *Recuperación y rehabilitación de Embajadores 40. La Eskalera Karakola: un proyecto de Centro Social Autogestionado Feminista*, 2002, inédito.

______ (Gil, Silvia L. y Serrano, María), «Positions, Situations, Short-circuits. La Eskalera Karakola, a deliberate space», *5th European Feminist Research Conference*, Lund, 2003.

______ «Por una nueva presencia feminista», Manifiesto, 2004.

Laboratorio Feminista (ed.), *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Relaciones entre producción, reproducción, deseo*

y consumo, Madrid, Tierradenadie, 2006.

Laclau, Ernesto, *La razón populista,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Lauretis, Teresa de, *Alicia ya no*, Madrid, Cátedra, 1992.

______ *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000.

Lazzarato, Maurizio, *«Del biopoder a la biopolítica»* en *Multitudes,* núm. 1, 2000.

______ *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2006.

Lazzarato, Maurizio y Negri, Toni, «Trabajo inmaterial y subjetividad» en *Futur Antérieur*, núm. 6, 1991.

Llamas, Ricardo (comp.), *Construyendo identidades. Estudios desde el corazón de una pandemia,* Madrid, Siglo XXI, 1995.

Llamas, Ricardo y Vila, Fefa, «Spain: passion for life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el Estado español», en Buxán, José (comp.), *Conciencia de un singular deseo. Estudios lesbianos y gays en el Estado español*, Barcelona, Alertes, 1997.

Lola G., Luna, «De la emancipación a la insubordinación. De la igualdad a la diferencia», 2000; disponible en http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismos-lola_luna.html.

______ «Apuntes históricos del feminismo catalán (1976- 1986): De La Mar a las Lagunas de Ruidera, pasando por Granada», 2003; disponible en http://mamametal.com/articulos/geneal_2003_feminismcatalan.htm.

Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel,* Barcelona, Anagrama, 1981.

López Petit, Santiago, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009.

Lorenzo, Josemi, «Antimilitarismo y feminismo. Las mujeres, la campaña Insumisión y 25 años desobedeciendo» en Aguado, Anna (ed.), *Mujeres, regulación de conflictos sociales y cultura de paz,* Valencia, Universidad de Valencia, 1999, pp. 177-200.

Magda, Rosa Mª Rodríguez, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Madrid, Anthropos, 2003.

______ *Transmodernidad,* Barcelona, Anthropos, 2004.

Malo de Molina, Marta, «Feminización del trabajo», *Contrapoder*, núm. 4-5, 2001; accesible en www.nodo50.org/cdc/fem-trabajo.htm.

______ (ed.), *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2005.

Mardones, J. Mª, *Diez palabras clave sobre movimientos sociales*, Verbo Divino, 1996.

Martín Gamero, A. (ed.), *Antología del feminismo*, Madrid, Alianza, 1975.

Marugán, Begoña y Vega, Cristina, «El cuerpo contra-puesto. Discursos feministas sobre la violencia contra las mujeres», en

Bernárdez, A., *Violencia de género y sociedad: Una cuestión de poder*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 2001.

Millet, Kate, *Política Sexual,* México, Aguilar, 1975.

Mitchell, Juliet, *La condición de la mujer,* Barcelona, Anagrama, 1977.

Molina, Cristina, «Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado» en Tubert, Silvia (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003, pp. 123-160.

Montero, Justa; Puleo, Alicia y Rivera, Milagros, «Feminismo, entre la igualdad y la diferencia», *El Viejo Topo*, núm. 73, 1994, pp. 27-42.

Moraga, Cherrie y Anzaldúa, Gloria, *Este puente mi espalda*. *Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, Ism Press, 1988.

Moreno, Amparo, *Mujeres en lucha*. *El movimiento feminista en España,* Barcelona, Anagrama, 1977.

Murillo, Soledad, *El mito de la vida privada*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

Mohanty, Chandra, «Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles», *Signs*, vol. 28, núm. 2, 2002, pp. 499-535.

Mohanty, Chandra, Russo y Torres (eds.), *Third-World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana UP, 1991.

Morris D. A. y McClurg Mueller, C. (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*, Yale University Press, New Haven, 1992.

Nash, Mary, «Dos décadas de historia de las mujeres en España: una reconsideración», *Historia Social*, núm. 9, invierno 1991.

______ *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

Nash, Mary y Tavera, S., *Experiencias desiguales. Conflictos sociales y respuestas colectivas (Siglo XIX),* Madrid, Síntesis, 1994.

Nash, Mary y Marre, D. (eds.), *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar,* Barcelona, Bellaterra, 2001.

Nash, Mary, Tello, Rosa y Benach, Nuria (eds.), *Inmigración, género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad,* Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2005.

Navarrete, Carmen; Vila, Fefa y Ruido, María, «Feminismos, bollerismos y queerismos: 60, 70 y 80: Miradas y pasos críticos hacia los 90-2000», informe inédito, 2005.

Navarrete, Carmen; Vila, Fefa y Ruido, María, «Trastornos para el devenir: entre artes y políticas feministas y *queer* en el Estado español» en *Desacuerdos 2*, un proyecto de Arteleku, Diputación Foral de Gipuzkoa, Museu d'Art Contemporani de Barcelona y UNIA (arte y pensamiento), 2005, pp. 158-187.

Orozco, Amaia P., *Economía feminista de la ruptura. El caso de los cuidados*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

Orozco, Amaia P. y Río, Sira del, «La economía desde el feminismo» en *Rescoldos,* Asociación Cultural Candela, 2002, http://www.sindominio.net/karakola/antigua_casa/textos/trabajocuidado.htm.

Orozco, Amaia P. y Río, Sira del, «Una visión feminista de la precariedad desde los cuidados», *IX Jornadas de Economía Crítica,* UCM, 25- 27 de marzo, 2004; diponible en www.ucm.es/info/economía/jec9/index.htm.

Orozco, Amaia P. y Gil, Silvia L., *Desigualdades a flor de piel: las cadenas globales de cuidados. Concreciones en el empleo de hogar y articulaciones políticas*, ONU- MUJERES, Madrid, 2011.

Osborne, Raquel, *La violencia contra las mujeres. Realidad social y políticas públicas*, Madrid, UNED, 2001.

______ *La construcción social de la realidad. Un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Universidad de Valencia, 2003.

______ «Entre el rosa y el violeta. Lesbianismo, feminismo y movimiento gay: relato de unos amores difíciles» en Platero, Raquel (ed.), *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Barcelona, Melusina, 2008.

Otero, Luis, *Mi mama me mima. Los múltiples avatares y percances varios de la mujer española en tiempos de Franco*, Barcelona, Plaza y Janés, 1998.

Parrella Rubio, S., *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*, Barcelona, Anthropos, 2003.

Pateman, Carole, *El contrato sexual,* Barcelona, Anthropos, 1995.

Pineda, Empar; Oliván, Montserrat y Uría, Paloma, *Polémicas Feministas*, Madrid, Revolución, 1985.

______ «Mi pequeña historia sobre el lesbianismo organizado en el movimiento feminista de nuestro país», en Platero, Raquel (ed.), *Lesbianas. Discursos y representaciones,* Barcelona, Melusina, 2008.

______ «Nueva campaña del aborto», 2008; disponible en: http://www.pensamientocritico.org/emppin0308.html.

Plant, Sadie, *Ceros + Unos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1998.

Platero, Raquel (ed.), *Lesbianas, discursos y representaciones,* Barcelona, Melusina, 2008.

Platero, Raquel y Gómez Ceto, Emilio, *Herramientas para combatir el bullyng homofóbico,* Madrid, Talasa, 2007.

Precarias a la Deriva, *A la deriva. Por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

______ «¡La bolsa contra la vida! De la precarización de la existencia a la huelga de cuidados» en Vara, Mª Jesús (ed.), *Estudios sobre género y economía,* Madrid, Akal, 2005.

______ «De preguntas, ilusiones, enjambres y desiertos. Apuntes sobre investigación y militancia desde Precarias a la Deriva (Madrid)», en Malo, M. (ed.), *Nociones Comunes,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2005.

______ «Una huelga de mucho cuidado (cuatro hipótesis)» en *Transversal*, EIPCP (European Institute for Progressive Cultural Policies), 2005, http://eipcp.net/transversal/0704/precarias2/es.

Preciado, Beatriz, *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*, Madrid, Ópera Prima, 2002.

______ «Multitudes *Queer*. Notas para una política de los anormales», *Multitudes*, 2004; disponible en http://multitudes.samizdat.net/Multitudes-queer,1465.

Puig de Bellacasa, María, «Flexible girls. A position paper on academic genderational politics», 2002; disponible en: http://nextgenderation.let.uu.nl/texts/flexible_girls.pdf.

______ «Divergences solidaires: autour des politiques féministes des savoirs situés»; disponible en *Multitudes (féminismes, queer, multitudes)*, núm. 12, 2003, pp. 39-47.

Puleo, Alicia, *Filosofía, género y pensamiento crítico*, Valladolid, Secretariado de publicaciones e intercambio editorial de la Universidad de Valladolid, 2000.

Ragué-Arias, Mª J., *Hablan las women's lib*, Barcelona, Kairos, 1972.

Ramos, Juana, «Las Asociaciones Transexuales», en Becerra-Fernández, A. (comp.), *Transexualidad: La búsqueda de una identidad,* Madrid, Díaz Santos, 2003.

______ «Lesbianismo y Transexualidad»; disponible en http://www.transexualia.org/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=3.

______ «Una visión feminista feminista de la transexualidad» en GTQ, *El eje del mal es hetosexual,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2005, pp. 121- 136.

Rich, Adrienne, *Sangre, pan y poesía*. *Prosa escogida 1979- 1985*, Barcelona, Icaria, 2001 [1986].

______ «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana», *Duoda. Revista de Estudios Feministas,* núm. 10, 1996, pp. 15- 45.

Río, Sira del, «La crisis de los cuidados: precariedad a flor de piel» disponible en http://www.nodo50.org/caes/feminismo/ficheros/la_crisis_de_los_cuidados.pdf

Río, Sira del, Orozco, Amaia P. y Junco, Carolina, «Hacia un derecho universal de cuidadanía (sí, de cuidadanía)», disponible en http://www.nodo50.org/caes/articulo.php?p=252&more=1&c=1.

Rojo, G., «Ser mujer: el orgullo de un nombre» en *Viejo Topo Extra* núm. 10, 1980, pp. 34-37.

Rolnik, S., «Una terapéutica para tiempos desprovistos de poesía», 2006; disponible en www.traficantes.net/var/trafis/.../5cde0f979a7512a682a4c74405305fa8.rtf.

Rossanda, Rosana, *Las otras,* Barcelona, Gedisa, 1982.

Rubin, Gayle, «El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo», *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 30, 1986 [1975], pp. 95-145.

______ «Reflexiones sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad» en Vance, Carol (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución, 1989.

Rubio, F., *Marxismo y liberación de la mujer*, Madrid, Dédalo, 1977.

Sáez, Javier, «Insumisión y disipación», *Archipiélago,* núm. 7, 1991.

______ *Teoría queer y psicoanálisis,* Madrid, Síntesis, 2004.

Sánchez Cedillo, R.; Pérez Colina, M.; Fernández Savater, A. y Malo de Molina, M., «Ingredientes de una onda global», en *Desacuerdos 2. Sobre arte, política y esfera pública en el Estado español*, Barcelona, 2005.

Sánchez Díaz, P. *et al*., *Las mujeres en la historia de España. Siglos XVIII- XX*, Madrid, Instituto de la Mujer, 1998.

Sánchez López, R., *Mujer española, una sombra de destino en lo universa*l, Murcia, Universidad de Murcia, 1990.

Sandoval, Cherrie, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

San José, Begoña, *Democracia e Igualdad de derechos laborales de la mujer*, Madrid, Instituto de la Mujer, 1988.

Sarachild, K., «Conciousness-Raising: A Radical Weapon», en *Feminist Revolution*, Random House, Nueva York, 1978, pp. 144-150. La versión digital puede encontrarse en http://scriptorium.lib.duke.edu/wlm/fem/sarachild.html.

Sassen, Saskia, *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004. Introducción de Sandra Gil y Cristina Vega.

______ *Una sociología de la globalización*, Buenos Aires, Katz, 2007.

Sau, Victoria, *Reflexiones feministas para principios de siglo*, Madrid, Horas y horas, 2000.

Sendón, Victoria, *Marcar las diferencias: discursos feministas ante un nuevo siglo*, Barcelona, Icaria, 2002.

Sexo, mentiras y precariedad (Eskalera Karakola), *Dossier 1999-2000*; disponible en http://www.sindominio.net/karakola/antigua_casa/sexoment.htm.

Scott, Joan W., «El género: una categoría útil para el análisis histórico» en Amelang, James y Nash, Mary (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna contemporánea,* Valencia, Alfons el Magnánim, 1990, pp. 23-56.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Methuen, 1987.

______ *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, Londres, Routledge, 1990.

______ *Outside in the Teaching Machine*, London, Routledge, 1993.

Thi minh-ha, Trinh, *Woman, native, other: writing postcoloniality and feminism*, Indiana University Press, 1989.

Trujillo, Gracia, «Desde los márgenes. Prácticas y representaciones

de los grupos *queer* en el estado español» en GTQ (ed.), *Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2005, pp. 29-44.

Tubert, Silvia (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003.

Uría, Pilar, Pineda, Empar y Oliván, M., *Polémicas feministas*, Revolución, Madrid, 1985.

Valiente, Celia, «¿El feminismo institucional en España: El Instituto de la Mujer?», *Revista Internacional de Sociología,* núm. 13, 1996, pp. 163- 204.

Valcárcel, Amelia, *La política de las mujeres,* Madrid, Cátedra, 2004.

Vance, C. S., *Placer y peligro*, Talasa, Madrid, 1989.

Vega, Cristina, «Extranjeras en la ciudad. Itinerarios de mujeres okupas e inmigrantes en el barrio de Lavapiés» en Bernárdez, A. (ed.), *Perdidas en el espacio. Formas de ocupar, recorrer y representar los lugares físicos y simbólicos,* Madrid, Huerga y Fierro, 1997.

______ «Domesticación del trabajo: trabajos, afectos y vida cotidiana», 2001; disponible en http://www.sindominio.net/karakola/domesticacion.htm.

______ «Gobernar la violencia: apuntes para un análisis de la rearticulación del patriarcado», *Política y Sociedad*, vol. 39, núm. 2, 2002, pp. 415-435.

______ «Acción feminista y gubernamentalidad», *Revista Contrapoder*, núm. 7, 2003, pp. 161-175.

______ «Interrogar al feminismo. Acción, violencia, gubernamentalidad», *Multitudes*, núm. 12, 2003.

______ «Firenze, Feminism, Global Resistance… Some (personal and shared) tips to go to Firenze», 2003; disponible en http://www.nextgenderation.net/projects/alterglobalisation/esf2002/tipsfirenze.html.

______ «Situarnos en la historia. Movimiento feminista y políticas contra la violencia en el Estado Español», Shichel, B. y Villaplana, V. (eds.), *Cárcel de amor. Relatos culturales sobre la violencia de género*, Madrid, MNACRS, 2005.

______ *Culturas del cuidado en transición. Espacio, sujetos e imaginarios en una sociedad de migración*, UOC, Barcelona, 2009.

Vidarte, Paco y Llamas, Ricardo, *Homografías*, Madrid, Espasa Calpe, 1999.

Vidarte, Paco y Llamas, Ricardo, *Extravíos*, Madrid, Espasa Calpe, 2001.

Vila, Fefa, «Genealogías feministas: contribuciones de la perspectiva radical a los estudios de las mujeres», *Política y Sociedad*, núm. 32, 1999, pp. 43-52.

Villaamil, F., *La transformación de la identidad gay en España,* Madrid, Los libros de la Catarata, 2004.

Virno, Paolo, «Multitud y principio de individuación», *Multitudes,* núm. 7, 2001.

______ *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

______ «Ante un nuevo siglo XVII» (entrevista de Verónica Yago), *Multitudes,* 2004; disponible en http://multitudes.samizdat.net/Ante-un-nuevo-siglo-XVI.

VVAA, *Aportaciones a la cuestión femenina*, Madrid, Akal, 1977.

VVAA, *III Conferencia de feminismo socialista*, Madrid, 1987.

VVAA, *Jornadas Feministas 1993. Juntas y a por todas*, Federación de Organizaciones Feministas del Estado Español, Madrid, 1994.

VVAA (Asociación Mujeres en la Transición), *Españolas en la Transición. De excluidas a protagonistas (1973-1982),* Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

VVAA, *Jornadas «Feminismo es... y será»: ponencias, mesas redondas y exposiciones*, Asamblea de Mujeres de Córdoba Hierbabuena, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2001.

VVAA, «Del post al ciberfeminismo», *Debats*, núm. 76, 2002.

VVAA, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004. Introducción de La Eskalera Karakola.

VVAA, *Hogares, cuidados y fronteras… derechos de las mujeres inmigrantes y conciliación,* Madrid, 2004b; disponible en http://www.sindominio.net/karakola/precarias/homework.pdf.

VVAA, Catálogo de la exposición itinerante: *El camino hacia la igualdad. 30 años de lucha por los derechos LGTB en el Estado Español,* Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2007.

Wilding, Faith, «Where is Feminism in Cyberfeminism?», accesible en http://www.obn.org/cfundef/faith_def.html.

Wittig, Monique, *El cuerpo lesbiano*, Valencia, Pre-textos, Valencia, 1977.

______ «Le pensée straight», *Questions Feministas*, núm. 7, 1980.

______ *El pensamiento heterosexual y otros ensayos,* Madrid, Egales, 2006 [1992].

Woolf, Virginia, *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2001.

Zizek, Slavoj (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

______ *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el mal uso de una noción,* Valencia, Pre-Textos, 2002.

______ *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal, 2005; disponible en http://aleph-arts.org/pens/desierto.html.